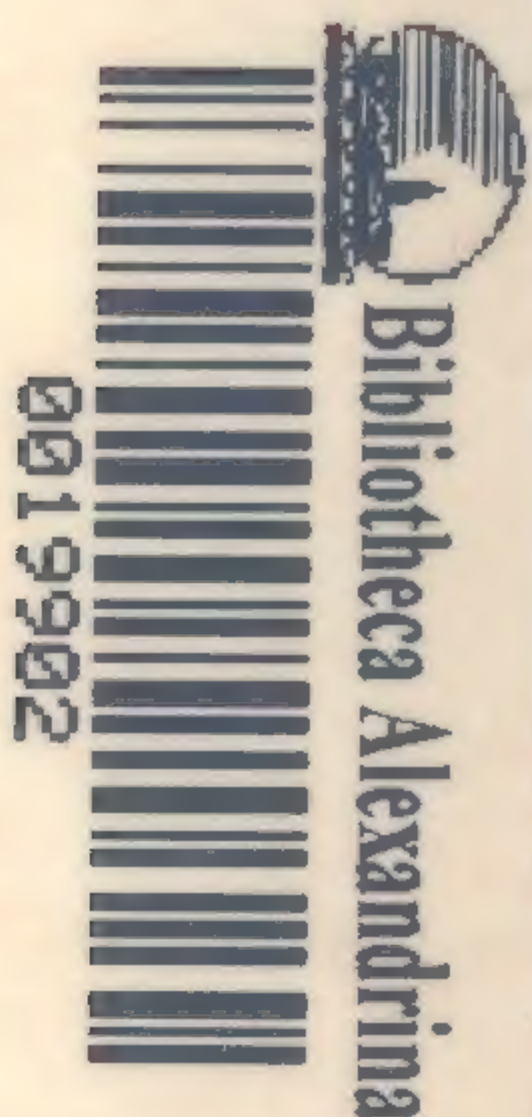


الأخوان المسلمون

و

الدولة الإسلامية

السيد يوسف



الأخوان المسلمون

و

الدولة الإسلامية



السيد يوسف



٦٠ شارع القصر العيني - أمام
مركز البحوث (١١٤٥١) القاهرة
ت: ٢٥٥٤٥٢٩ فاكس: ٢٥١٧٥٦٦

جميع الحقوق محفوظة للناشر

العربي للنشر والتوزيع

٦٠ شارع القصر العيني (١١٤٥١) - القاهرة

فاكس : ٢٥٤٧٥٦٦

ت : ٢٥٥٤٥٢٩

الطبعة الأولى

١٩٩٧

الإخوان المسلمون والدولة الإسلامية

المؤلف : ١ / السيد يوسف

عدد الصفحات : (٢٧٢) صفحة

رسام الغلاف : محمد هاشم

فى الخمسين عاماً الأخيرة تصاعدت فى بعض فتراتنا - مع تصاعد التيار السلفى السياسى وانتكاس أو تراجع المشروع القومى - الدعوة إلى الدولة الإسلامية ، وبدأت هذه الدعوة كتيار محافظ طائفى عنصري يهدد بشق صفوف الوحدة الوطنية ويتصادم مع مفهوم المواطنة والحقوق والواجبات المتساوية لجميع المواطنين ، والتي أرسى دعائمها ثورة ١٩١٩ .

وزاد من تفاقم الوضع غموض هذه الدعوة ، وعدم تبيان المعالم المحددة لمفهوم الدولة الإسلامية المطلوب إقامتها .

وفى التفسيرات القليلة لمعالم هذه الدولة ، التى اضطر بعض قادة جماعة الإخوان المسلمين إلى تقديمها نرى تبايناً كبيراً فى المفاهيم :

فبعضها يدعو إلى الدولة الدينية الشيوقراطية التى يمسك فيها الخليفة بكل السلطات ويستبد بكل الأمور ، فيلغى الدستور ، ويصفى كل أشكال الديمقراطية والحوار والرأى الآخر . وهذا الرأى لا يعترف بمبدأ أن الأمة مصدر السلطات ، بل يحكم الحاكم بحق التفويض الإلهى ، بادعاء أن الحاكمية لله ، وأنه نائب عن الله وظله فى الأرض .

وتحت ضغط المعارضة واتهام هذه الدعوة بالشمولية والدكتاتورية ، وتحت ضغط التطورات العالمية التى تنحون نحو الكوكبية ، وتؤكد على الديمقراطية وحقوق الإنسان ظهرت تفسيرات أخرى من دعاة الدولة الإسلامية ، تحاول أن تتصل من المفهوم السابق ، وتتخلل من كثير من معالم الدولة الدينية حتى فقدت تميزها ، وبدأت وكأنها خلعت جلودها ، وتخلت عن ادعائها السابقة ، وكادت أن تقترب من دعاة الليبرالية .

وهذه التفسيرات الأخيرة لاتقدم جديداً ، بل هى تحرث فى بحر ، لأنها تتجاهل بديهية من البديهيات ، ومسلمة من المسلمات ، وهى أن أى نظام حكم لا يمكن أن ينسلخ عن ثقافة وقيم شعبه ، التى لابد وأن يكون لها انعكاساتها فى قوانينه وتشريعاته ، فى سياق مواكبة العصر

ومزج الأصالة بالحدثة ، فالشريعة الإسلامية والعادات والتقاليد الإسلامية لأى شعب من الشعوب الإسلامية لابد وأن تجد لها تعبيراً طبيعياً فى القوانين والساتير المستحدثة لحكم هذه الشعوب دون أن تكون هناك دعوة تميز وصراع لإقامة مايسمى بالدولة الإسلامية .

إن وراء غموض الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية و وراء التفسيرات المتباينة لها ، يكمن هدف مشترك لكل دعائها هو القفز على السلطة والإمساك بزمامها لتحقيق أهدافهم الخاصة واستغلال الدين كستار يخفى هذه الأهداف ، بادعاء أنها شعيرة إسلامية ، وأصل من أصول الدين ، وعلى هذا فهى واجب دينى يأتى من لم ينهض لإقامته وخير دليل على استخدام الدين لأهداف سياسية هو التطبيقات المعاصرة للحكومة الإسلامية فى البلاد التى وصل فيها دعائها إلى الحكم .

ومن أجل المساهمة فى دحر هذه المفاهيم الخاطئة كتبت هذه الدراسة ، وأملى أن تكون خطوة فى الطريق لتطهيره من المعوقات وتمهيد السبيل أمام الشعوب الإسلامية لبعث جديد ، تستنهض فيه كل مافى تراثنا من أمجاد وإيجابيات لتعانق العصر وتهضم متجزاته ومستحدثاته ، فتجمع رحيقا إلى رحيق ، لتنتقل من جديد روح النهضة العلمية ، والازدهار الحضارى من خلال المشاركة مع المتقدمين فى التجديد والابتكار ، حتى تكون لنا مساهماتنا الإيجابية فى العطاء الحضارى المعاصر .

ورغم ندرة المراجع ، وقلة ماكتب فى هذا الموضوع ، فقد بذلت الجهد - وهو جهد المقل - الذى أرجو أن يكون مثمرا يضى شمعته على الطريق .
وقد قسمت هذه الدراسة إلى أربعة فصول :

الفصل الأول :- وهو أطولها ويتناول فكرة الإخوان المسلمين عن شمولية الإسلام ، والتى من خلالها برروا اشتغالهم بالسياسة وسعيهم للقفز على السلطة السياسية ، وقمت بمناقشة هذه الفكرة وبيان ماتحتويه من تناقض وتطرف ، وعرضت لرأى بعض قادة التجديد الإسلامى فى ذلك ، كما عرضت للموقف من تطبيق الشريعة ، ومن الحضارة الغربية ومن العلمانية ، وموقف الإسلام منها ، وكيف اكتسب التيار العلمانى شرعيته فى مصر .

الفصل الثانى :- وتعرضت فيه للحكومة الإسلامية ، وهل هى من الأصول أم من الفروع ؟ و رصدت الآراء المختلفة فى ذلك ، كما تعرضت لآيات سورة المائدة والتفسير

الأصوب لها ، كما تحدثت عن الشيوعية ، وكيف أن التطرف يضيق من سعة الإسلام ، مستشهدا بالتطبيقات المعاصرة للدولة الإسلامية ، كما تحدثت عما يحتاجه المسلمون لإزالة تخلفهم .

الفصل الثالث :- وفيه تحدثت عن ركائز الحكم الإسلامى فى نظر قادة الإخوان المسلمين وعن تناقض آرائهم فى الدستور والشريعة ، وكيف تعمدا الغموض فى المفاهيم الدينية عن طبيعة الدولة ، وامتنعوا عن القيام بأبحاث جادة عن الحكومة الإسلامية ، كما تحدثت عن العلاقة بين غموض طبيعة الدعوة وغموض طبيعة الدولة ، وأن المزج بين الدين والدولة يفقد الشعب الدين والدولة معا ، وأوضحت أن النظام السياسى فى مصر يعتمد على التقاليد الإسلامية .

الفصل الرابع :- وفيه تحدثت عن خطة الإخوان المسلمين للوصول للدولة الإسلامية ، ومستقبل هذه الفكرة فتحدثت عن المراحل الثلاث المتداخلة : التربية وكسب الدولة واستخدام القوة ، وتعرضت للعوامل التى تعوق النهضة ومن أهمها أن ثقافة الأغلبية من شعبنا - بفعل الدعاية المغلوطة للتيار السلفى - لاتهضم التفكير العلمى ولاتتجاوب مع التحديث ولاتعطف على المرتكزات العقلية للعلوم الحديثة ولا على قاعدتها التنويرية ، وتحدثت عن شروط شرعية الجماعات الإسلامية للوجود كأحزاب سياسية وأهمها الالتزام بقيم الديمقراطية وحسم الصراع بين الدين والدولة بالبعد بالدين عن استغلاله فى النزاعات السياسية . كما تعرضت لخريطة الهيئات الإسلامية فى مصر ،، وللمشروع السلفى ، وكيف فقد تميزه ، والمشروع التكفيرى وكيف انحسر ، وأنهيت الفصل بالحديث عن المشروع الحضارى العربى القومى .

هذا هو مجمل محتويات الكتاب

أرجو أن يكون مساهمة جادة ومثمرة فى حركة التنوير وكشف الغمة .

وبالله التوفيق ،،

١٩٩٦/١٢/٨

المؤلف

**« أصل من أصول الإسلام - وما أجله من أصل -
قلب السلطة الدينية ، والإتيان عليها من
أساسها ، هدم الإسلام بناء تلك السلطة ،
ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من
أهلها اسم ولا رسم ! »**

**إن « الإيمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع
والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر
بالسلطة الدينية ... أو السلطة الدنيوية »**

الإمام محمد عبده

الفصل الأول

شمولية الإسلام في نظر الإخوان

هــور متعددة للإسلام :

الإسلام حقيقة كلية ومبادئ عامة ، يتصف بالمرونة والسعة ، ومن أجل ذلك اتسع للتطبيق في كل العصور والأماكن ، ولكنه في كل ذلك كان يكتسب مزايا خاصا ، ويتخذ الأشكال التي تتكيف مع ثقافة وتقاليد المكان والزمان الذي انتشر فيه ، أي أنه كان يتخذ طابع الأمة التي تعتقه ، وخصائصها التي تنسجم بها ، فتقترب أو تبتعد عن تعاليمه الكلية في العدل والمساواة والحرية والشورى ... الخ .

ولم تتفاوت هذه الصورة من أمة لأمة فقط ، بل تفاوتت من جماعة لأخرى داخل الأمة الواحدة .

لذلك يقول حسن البنا : « إن كثيرا من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها » .
ويعقب حسن البنا على ذلك - وبحق - بأننا لانقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به ، ولا نلتزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه ،^(١)

فهم البعض الإسلام على أنه أداء العبادات الشرعية التي جاء بها ، وتصوره البعض في صورة الأخلاق الفاضلة والروحانية الصافية التي تغذي الروح والعقل ، ونظر إليه البعض على أنه يهتم بأمور الآخرة مع وضع كليات عامة لأمور الدنيا ، يترك للناس وعقولهم التصرف فيها على حسب مقتضيات الواقع والزمان في حدود « لا ضرر ولا ضرار » و « أنتم أعلم بأمور دنياكم » « وأن الله يبعث على راس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » .

وهناك تصورات أخرى يشكل بعضها الصدق والإخلاص ، ويشكل الأخرى نوافع المنفعة والتجارة بالدين .

(١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس ص ١٥٤ الناشر المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر - بيروت .

صورة الإسلام كما يراها حسن البنا :

وأمام هذه الأشكال المتعددة للإسلام ، تتسأل : ما صورة الإسلام كما يراها الشيخ حسن البنا ، وكما يدافع عنها الإخوان المسلمون ؟

يرى حسن البنا أن فكرة الإخوان عن الإسلام تشمل كل نواحي الإصلاح في الأمة وتمتلك فيها كل عناصر غيرها من الفكر الإصلاحية فهي دعوة سلفية ، وطريقة سنية ، وحقيقة صوفية ، وهيئة سياسية ، وجماعة رياضية ، ورابطة علمية ثقافية ، وشركة اقتصادية ، وفكرة اجتماعية .

ويقول حسن البنا : « إن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شئون الناس في الدنيا وفي الآخرة ، وإن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن ، فالإسلام عقيدة وعبادة ، ووطن وجنسية ، ودين ودولة ، وروحانية وعمل ، ومصحف وسيف ، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله ، ويعتبره من لب الإسلام ، ومن صميمه ، ويوحى بالإحسان فيه جميعه » .

وحسن البنا يعتبر أن أساس التعاليم الإسلامية هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ (٢)

ويقول أيضا : « دعوتنا أجمع ما توصف به أنها إسلامية ، ولهذه الكلمة معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذي يفهمه الناس » وأن هذا « هو ما فهمناه من كتاب الله وسيرة المسلمين الأوائل » (٣)

ويعترف أحد كتاب الإخوان بأن تعريف حسن البنا للإسلام تعريف غريب على الأذهان والأسماع معا . (٤)

هل للعقل دور في تنظيم شئون الدنيا ؟

ولكن حسن البنا يعود فيقصر هذا الشمول - فيما يخص الدنيا - على القواعد الكلية ، وبالتالي يترك مساحة واسعة للناس للتصرف بعقولهم مما يتفق مع قوله ﷺ « أنتم أعلم بأمور دنياكم » وما يضعف مقولة حسن البنا : إن الإسلام دين ودولة .

يقول حسن البنا : « يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام . كدين عام انتظم كل شئون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الأعصار والأزمان - جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات

(٢) المصدر السابق ص ١٥٢ - ١٥٧

(٣) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - دعوتنا ص ١٦ دار النشر السابقة

(٤) محمد عبد الله السمان : حسن البنا - الرجل والفكرة ص ٥٧

هذه الحياة ، وخصوصا في الأمور الدنيوية البحتة ، فهو إنما يضع القواعد الكلية في كل شأن من هذه الشؤون ، ويرشد الناس إلى الطرق العملية للتطبيق عليها والسير في حدودها . ثم يوضح حسن البنا أن الإنسان بعقله هو مصدر النظم وهو الذى يفكر فيها ويشكلها فيذكره أنه لضمان الحق والصواب في هذا التطبيق ، أو تحريهما على الأقل ، عنى الإسلام عناية تامة بعلاج النفس الإنسانية ، وهى مصدر النظم ومادة التفكير والتصور والتشكل ، ولهذا كله كانت طبيعة الإسلام تسائر العصور والأمم ، وتتسع لكل الأغراض والمطالب ، ولهذا أيضا كان الإسلام لا يابى أبدا الاستفادة من كل نظام صالح لا يتعارض مع قواعده الكلية وأصوله العامة . (٥)

شعار « الدين والدولة » ما حقيقتة ؟ وما هدفه ؟

في الفقرة السابقة تحدث حسن البنا عن أن الإنسان هو مصدر النظم ومادة التفكير ومن أجل ذلك يمكن الاستفادة من كل النظم الصالحة التى صنعها الإنسان - أى إنسان فى أى مكان - متى كانت لا تتعارض مع قواعد الإسلام الكلية ، وبهذا تصبح دعوى ضم الدولة إلى الدين والسيف إلى المصحف دعوى واهنة لأن الدين حكمة وموعظة حسنة « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » . « وجادلهم بالتى هى أحسن » وهو دعوة تسامح ومحبة لا دعوة إكراه وإجبار .

ولا يقلل من وزن هذه الدعوى أن يكون الإخوان - كما يقول حسن البنا - أشد الناس تطرفا فى وطنيتهم ، وأنهم لا يطبقون أن يكون فى أرض الإسلام مستعمر واحد ، ويعملون بالنفس والمال فى سبيل تحرر الوطن الإسلامى العام ، وأن يكونوا أشد الناس عناية بشئون الأمة من ثقافية واقتصادية واجتماعية وقانونية (٦) .

فهذه واجبات تفرضها عليهم القواعد العامة للإسلام التى تدعو إلى الحرية والعدل وكرامية الظلم والإخاء الإنسانى ، والتعاون والتكافل الاجتماعى بين أبناء الأمة ، كما هى فرض عليهم بحكم الواجب الوطنى والاجتماعى ، وليس لهذا صلة بثنائية الدين والدولة والمصحف والسيف .

(٥) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس ص ١٥٥

(٦) النذير العدد ٢٧ السنة الأولى فى ١٢ شوال ١٣٥٧ هـ بعنوان : « فى صميم الدعوة - الله غايتنا » بقلم حسن البنا .

كما لا يدعم هذه الثنائية ما قاله حسن البنا « في كلمة الافتتاح » في مجلس الشورى للإخوان المسلمين في انعقاده الثالث ، وقد أضفى القداسة على أهدافهم ، وحاول أن يستثير فيهم الشموخ والتعالى فقال : « اعلموا أيها الأحباب أن اجتماعكم هذا أمر له ما بعده ، وهو أساس عظيم في بناء دعوتنا ... واعلموا أيها الإخوان أن الإسلام والوطن الإسلامى العام يدعوكم لإنقاذه » (٧)

فهذه وإن كانت تتدرج تحت معنى التكافل ، فلا تخفى الطموحات السياسية الكامنة وراءها والتي تتخذ من الدين رداء لها .

ولعل حسن البنا قد أدرك ما في دعوة الشمول من تناقض فأخذ يرد على ذلك فقال : « كان كثير من مظاهر أعمال الإخوان يبدو أمام الناس متناقضا وما هو بمتناقض » .

ثم أخذ يعدد بعض هذه الأعمال ، ثم عقب بأن هذه مظاهر قد يراها الناس متنافرة لا يلتئم بعضها ببعض ، ولو علموا أنها جميعا يجمعها الإسلام ، ويأمر بها الإسلام ، ويحض عليها الإسلام لتحققوا فيها مظاهر الالتئام ، ومعانى الانسجام (٨) .

الشمولية أو الردة :

ويذكر أحد دعاة الإخوان المسلمين أن الجماعات الإسلامية « قامت من أجل تحقيق عقيدة مركزية هي عقيدة الإسلام الشامل الذى يشمل الفكر والعبادة والأخلاق والاقتصاد والسياسة والفن والأدب وكل جوانب الحياة البشرية ويصيفها بصيفته المتميزة » ثم يذكر أنه « يستوى في نظر الإسلاميين إضطهاد الإسلام ذاته ، واضطهاد المفهوم الشامل له ، كما أن الأخذ الجزئى للإسلام يستوى في نظرهم والردة » .

ومعنى ذلك أن ما تقوم به معظم أنظمة الحكم المعاصرة في العالم الإسلامى من تطبيق جزئى للإسلام يساوى الردة في نظر متحدث هام بلسان الإخوان المسلمين والمطلوب تطبيق الإسلام في كافة ميادين الحياة . (٩)

(٧) جريدة « الإخوان المسلمون » الأسبوعية العدد ٤١ السنة الثانية في ١٦ ذى الحجة ١٣٥٢ هـ ٢١ مارس سنة ١٩٣٥ ص ٤ ، ٥ .

(٨) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس ص ١٥٧ .

(٩) المتحدث هو د . أحمد عبد الرحمن إبراهيم والمرجع د . فزاد زكريا : الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ص ١٦٣ .

وإذا كان هذا هو موقف الإخوان المسلمين ، فهل من حقهم أن يتحدثوا عن تيار الاعتدال

في الحركة الإسلامية ، ويحاولوا أن يميزوا أنفسهم عن تيار التطرف والإرهاب ؟

في البداية كانت الأهداف دينية :

إذا كانت الدعوة قد انتهت إلى فكرة شمولية الإسلام فمتى حدث ذلك ؟ هل بدأ حسن البنا

حركته عام ١٩٢٨ وهو لا يعتقد بفكرة شمولية الإسلام ؟ أم بدأ وهو يؤمن بها ؟ وهل أعلن هذه

الفكرة منذ البداية ؟ أم لم يعلنها - سعياً لإخفاء أهدافه ، وحماية تنظيمه من الضربات التي

تجهضه - حتى يتقوى ويثبت جنوره ، وحينئذ يكون الوقت مناسباً لإعلان أهدافه الحقيقية ؟

إذا تتبعنا حياة حسن البنا قبل إنشائه لحركته ، وتتبعنا ألبينات هذه الحركة في سنواتها

الأولى ، فسوف نجد ظواهر الأمور تقول إن اهتمامات حسن البنا في فترة تلمذته كانت بعيدة عن

التيارات السياسية والأحزاب السياسية ، كان ينشغل بالقضايا الدينية التي تتعلق بالفضيلة

والسلوكيات الأخلاقية ، وتهذيب النفس بالتصوف ، ومنع المحرمات ، وشارك في بعض الجمعيات

التي تهتم بهذه الأمور ، وحين انتقل إلى القاهرة بعد التحاقه بمدرسة دار العلوم ، وجد في

مظاهر الحرية بها ما لم يعهده في القرية ، كما وجد فيها مظاهر للتحلل والإباحية التي ارتبطت

بوجود معسكرات الاحتلال ، والأماكن التي يتردد عليها جنود الانجليز وأفراد الجاليات الأجنبية ،

فدفعه هذا إلى تصعيد اهتماماته بمقاومة الآثار السلبية للحضارة الغربية .

كانت هذه هي الخلفية التي انطلق منها حسن البنا في تشكيله لأهداف جماعته في

البداية ، فأعلنها جماعة دينية خالصة ، هدفها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعوة إلى

مكارم الأخلاق ومقاومة المنكرات وحملات التبشير ، إنها في بعض جوانبها امتداد للجمعية

الخصافية الخيرية التي كان عضواً بها .

ويؤكد ذلك أحد مؤسسي الجماعة وهو عبد الرحمن حسب الله في ذكرياته حين ينكر أن

الجماعة كانت في البداية تمثل جمعية خيرية (١٠) .

(١٠) الاعتصام مايو ١٩٧٦ نقلاً عن د . رفعت السعيد : حسن البنا - متى - كيف ولماذا ؟ ص ٤٢

ويلاحظ باحث أجنبى أن البنا كان يقدم لاتباعه مزيجا من « التقاليد الصوفية المتجردة مع

الفكر العقائدى ، ولكن دون محتوى نظرى ، ولو حتى فى إطار إسلامى بحت » (١١)

ويرجع السبب فى ذلك إلى حرص البنا على عدم إعلائه تفضيل جماعته لمذهب من المذاهب

التي ظهرت فى التاريخ الإسلامى ، حتى ينفى بجماعته عن أى اختلاف ، وحتى لا يدع مجالا للاختلاف بين المسلمين إزاء دعوته .

تغير تدريجى فى الأهداف وأسبابه :

استمرت الجماعة على هذا الوضع فى سنواتها الأولى ، ولكن تغير الحال مع انتشارها

واتساع جماهيريتها للأسباب التالية :

١- تشجيع السراى وأحزاب الأقلية وبعض الشخصيات ذات الطموحات السياسية لها ،

والتي حاولت أن تستغل شعبية الجماعة فى تحقيق أهدافها والاعتماد عليها فى مقاومة النفوذ

الكاسح لحزب الوفد ، ومن هذه الشخصيات على ماهر وعبد الرحمن عزام وعزيز المصرى ، وقد

حرص حسن البنا منذ وقت مبكر على تدعيم علاقاته بهذه الشخصيات التي كانت لها اهتمامات

عربية وتبحث لها عن دور ترغب فى تحقيقه معتمدة على استمالة قوة شعبية مثل الإخوان المسلمين.

٢- فى فترة الانقلاب الدستورى وحكم أحزاب الأقلية فى الثلاثينات ، انفردت الجماعة -

وحدها تقريبا - بالعمل الشعبى ، وساعدتها طبيعة دعوتها الدينية على الانتشار ، فازدادت

قوتها ، وتخلقت من هذا المناخ طموحات سياسية لقادتها ، دفعها لأن تطور من أهدافها بشكل

متدرج ، حتى وصل حسن البنا إلى غايته حين صدر العدد الأول من مجلة النذير فى مايو

عام ١٩٢٨ ثم بعد ذلك حين عقد المؤتمر الخامس فى نهاية عام ١٩٢٨ وبداية ١٩٢٩ فأعلن دخول

الجماعة المعترك السياسى ونادى بشمولية الإسلام .

أما قبل ذلك فقد نما هذا الاتجاه شيئا فشيئا على صفحات مجلة الإخوان المسلمين بدءا

من أعداد السنة الثانية للمجلة والصادرة عام ١٣٥٢ هـ الموافق عام ١٩٣٤ بسلسلة مقالات لحسن

Gibb, W,A,R Modern Trends in Islam 1947 PP.7

(١١)

نقلا عن د . رفعت السعيد : حسن البنا - متى - كيف - ولماذا ؟ ص ٤٢

النبا بعنوان « إلى أى شئ ندعو الناس » ومقال بعنوان « ناحية واحدة لا تكفى » لحسن البنا أيضا فى العدد ٣٠ المؤرخ فى ٢١ شعبان سنة ١٣٥٢ هـ ٢٩ نوفمبر ١٩٣٤ ثم فى أعداد السنة الثالثة والصادرة عام ١٣٥٤ هـ وعام ١٩٣٥ م بسلسلة مقالات بعنوان « دعوتنا » لحسن البنا ، ولم تذكر المجلة اسم البنا ولكنها ذكرت الصفة فقالت : لداعية كبير من دعاة الإخوان المسلمين .

ثم نشرت المجلة فى العدد ٣٩ للسنة الرابعة بتاريخ ٢٢ شوال ١٣٥٥ هـ ٥ يناير ١٩٣٧ م رسالة « نحو النور » تحت عنوان « من مناهج الإصلاح - المطالب الخمسون لمكتب الإرشاد العام » وقد جمعت المطالب الخمسين التى ضمنتها حسن البنا خطابته إلى الهيئات المختلفة : الملك والأحزاب والشخصيات العامة .

ثم تطور هذا الموقف إلى ما أعلن فى جريدة النذير فى عددها الأول فى ٣٠ ربيع الأول عام ١٣٥٧ هـ مايو ١٩٣٨ م بعنوان « : خطوتنا الثانية - إلى الأمام دائما - الدعوة الخاصة بعد الدعوة العامة - أيها الإخوان تجهزوا » بقلم حسن البنا .

ومما يذكر أن هذه الجريدة قد كتب فى رأس صفحتها الأولى أنها « سياسية إسلامية أسبوعية على مبادئ الإخوان المسلمين » .

ثم كان المؤتمر الخامس والذى نشر خطاب حسن البنا فيه فى العدد ٣٥ من النذير ، الصادر فى ١٧ من ذى الحجة عام ١٣٥٧ هـ .

٣- وإلى جانب ذلك فقد ظهرت تيارات علمية جديدة شددت انتباه الرأى العام وبهرته ، لما كشفت عنه من حقائق علمية حديثة ، ونافست التيار الدينى ، الذى اندفع لتأكيد التزامه بمبدأ شمول الإسلام لكافة جوانب الحياة ، فى محاولة منه لاستعادة السيطرة على الرأى العام الذى جذبته الحقائق العلمية الحديثة .

وقدمت جماعة الإخوان المسلمين نفسها على أنها البديل عن تعثر الاتجاهات العلمانية وأنها قادرة على تقديم الحلول لما يواجه المجتمع المصرى من قضايا أيديولوجية وتناقضات اجتماعية .

٤- كما دفع إلى هذا الفهم الشمولى الطبيعة الجماهيرية لحركة الإخوان المسلمين ، فقد خاطبت الجماعة بهذا الفهم جماهير عريضة تنتمى لطبقات متعددة وفكرية مختلفة ، وكان اتساع حجم الحركة جماهيريا مما أكد الفكرة الشمولية لتوائم مع .

وقد ترتب على الفهم الشامل للإسلام ضرورة أن تقدم الجماعة برامج تطبيقية شاملة

لنواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية حتى تصبح منافسا قويا للتيارات الجديدة ، ولكن حسن البنا خشى أن يؤدي هذا إلى وقوع خلافات مذهبية في صفوف جماعته ، مما دفعه إلى تأجيل أغلب برامجهم ، وما قدمه منها كان عاما وغامضا .

هل كان حسن البنا مجددا ؟

ولكن هل كان حسن البنا بدعوته الشمولية هذه مقلدا أم مجددا ؟

الحقيقة أن هذه الدعوة لم تكن جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي والحركات الإسلامية فهي دعوة تستمد جذورها من مدرسة الإمام أحمد بن حنبل في القرن الثالث الهجري بالعراق ، وامتدادها على يد ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ ١٣٢٧ م ، ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية ، والحركة السنوسية ، ودعوة السيد رشيد رضا .

وقد تأثر حسن البنا بكل هذه الدعوات خاصة دعوة رشيد رضا لمعاصريته ودعوته للجامعة الإسلامية ، وحضوره مجالسه ، وقراءته لأعداد مجلة المنار .

ومن هنا يتبين أنه تأثر بالتيار المحافظ المتزمت في تاريخ الفكر الإسلامي ،

ولم يكن صحيحا ما ذكره أحد الباحثين المتعاطفين مع جماعة الإخوان المسلمين من أن دعوتهم لشمولية الإسلام كانت خطوة تقدمية ردت الإسلام إلى أصوله الأولى^(١٢) لأن رفض الإخوان التمييز بين الدين والدولة جعلهم أقرب إلى دعاة السلطة الدينية على الرغم من ادعائهم بنباية الحاكم عن الأمة ، لأنهم في النهاية يجربون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية ، ويتحدثون عن قانون إلهي جاهز لمواجهة مشكلات الحياة ، ويفلقون النوافذ والأبواب أمام أي فكر جديد أو ابتكار أو مؤثرات حضارية خارجية ، بحجة أن هذا غزو فكري دخيل ، وأن في الإسلام الشامل ما يغنينا عن كل ما عداه ، وبهذا يجمدون التاريخ ، ويقفون عقبة أمام تقدم المجتمع .

الشمولية انغلاق فكري :

وفي تعليقه على هذه الفكرة يرى الدكتور فؤاد زكريا أنها تفتح الباب للانغلاق الفكري والتحجر الحضاري ، وسيادة نوع من الشمولية المتزمتة التي تجسد التاريخ عند مرحلة واحدة من مراحلها ، وتدفن رأسها في رمال « العصر الذهبي الماضي » وتضم أذانها عن هدير الإنجازات

(١٢) محمد شوقي زكي : الإخوان المسلمون والمجتمع المصري ص ٥٢ .

الباهرة التى تتلاحق يوما بعد يوم فى العصر الذى نعيش فيه ، إن دعاة الإسلام الشامل يناهون بتطبيق منظور واحد فى ميادين الفكر والاقتصاد والسياسة والفن والأدب .

فماذا نفعل مثلا فى المذاهب الفكرية التى ظهرت مستقلة عن الإسلام ؟

هل نقف عندئذ موقف أحد علماء الدين المشهورين الذى أكد أن أكبر جريمة ارتكبتها المأمون هى أنه سمح بدخول الفلسفة اليونانية أرض الإسلام ؟ وماذا نفعل فى تيارات الفن والأدب التى ظهرت فى مجتمعات لم تعرف الإسلام ؟ (١٣)

إن حديث الرسول (ﷺ) « أنتم أعلم بأمر دنياكم » يعارض بصراحة قاطعة مبدأ الإسلام الشامل ، فإذا كان تصريح الأمور الدنيوية متروكا لتقدير الإنسان وظروفه وطبيعته عصره ، فإن فكرة الإسلام الشامل تؤدى إلى الحد من قدرة الإنسان على تصريح أمور دنياه على النحو الذى هو أعلم به .

بين سلطات الدين وسلطات العقل :

وهناك من المفكرين من له نظرة إسلامية مغايرة لفكرة شمولية الإسلام فيرى أحدهم : « أن الإسلام يقصر سلطانه على العلوم الدينية ، فلها عنده أصولها التى تستمد منها ، وإن كان للعقل سلطان فيها أيضا ، لأن مسائلها تستمد من نصوصها بالاجتهاد ، والاجتهاد وظيفة العقل ، فهو الذى يستنبط مسائل هذه العلوم من أصولها ، وهو مناط التكليف فيها ، حتى ورد فى هذا من الأثر « لادين لمن لا عقل له » .

« أما العلوم الدنيوية فلا شأن لسلطان الإسلام فيها ، وإنما السلطان فيها للعقل وحده ، حتى لا يتحكم بها رجال الدين ، ولا يحدث واحد منهم نفسه أن يقف فى سبيلها باسم الإسلام ، فيعوقها عن التقدم والنهوض ، ويفرض نفسه على رجالها بغير حق ، مع أنه لا شأن له بهم ، وإنما له علومه ولهم علومهم » (١٤)

وظيفة الدين فى المجتمع :

يتحدث أحد رجال الدين تحت عنوان « تجربة خريج من التجف » فيقول : « أبركت أن

(١٣) د . فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة ص ١٦٣ .

(١٤) عبد المتعال الصعیدی : حرية الفكر فى الاسلام ص ٢٢ نقلا عن عالم المعرفة : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٢٠ - ١٩٧٠ ص ٢٥١ د . محمد جابر الأنصارى .

علينا نحن رجال الدين أن نوجه همنا لمحاربة الفس والخداع والتضليل وأن نكون صريحين مع أنفسنا ومع الناس ... ونعلن للعلا أن الدين شرع لصالح المجتمع ، وأنه خاضع لمقاييس العقل ، وأنه يعبر عن آلام الناس وآمالهم ، وبهذا الأسلوب وحده يكون الدين قريبا من العقول ، محببا إلى النفوس ، (١٥)

وبهذا الأسلوب يتحرر الدين من مستغليه والمتاجرين به ويرتبط بالشعب وما يعانیه وما يتطلع إليه دون هدف انتهازي يندس طهارته ، مغلبا السعى لزور وإعلاء القيم الفاضلة التي تخلق المؤمن السوى والمواطن الصالح .

السياسة جزء من الدين :

كانت شمولية الإسلام مقدمة لدخول الجماعة معترك السياسة ، وحتى يبرر هذه الخطوة فلا بد أن يربطها بالدين ، من أجل ذلك طالب حسن البنا المسئولين بالاستجابة إلى دعوته وتنفيذ برنامجه معتبرا أن دعوته هي الإسلام « سنتوجه بدعوتنا إلى المسئولين من قادة البلد وزعمائه .. وسندعوهم إلى مناهجنا وسنطالبهم بأن يسيروا بهذا البلد المسلم .. فى طريق الإسلام .. فإن أجابوا الدعوة .. أزرناهم ، وإن لجوا إلى المواربة .. فنحن حرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لاتعمل على نصرة الإسلام ... وسنعلنها خصومة لاسلم فيها » .

ثم يقول عن الحكام والزعماء والأحزاب « ستخاصمون هؤلاء جميعا فى الحكم وخارجه .. إن لم يستجيبوا لكم ، ويتخذوا تعاليم الإسلام منهاجا ... فإما ولاء وإما عدا ، ولسنا فى ذلك نخالف خطتنا أو ننحرف عن طريقنا أو نغير مسلكنا بالتدخل فى السياسة كما يقول الذين لايعلمون . ولاذنب لنا أن تكون السياسة جزءا من الدين ، وأن يشمل الإسلام الحاكمين والمحكومين ، فليس فى تعاليم الإسلام : اعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله ، ولكن فى تعاليمه قيصر وما لقيصر لله الواحد القهار » (١٦).

وأكد حسن البنا أن السياسة جزء هام من الإسلام ، وذلك حين سأل أحد الصحفيين الأجانب عن الإسلام والسياسة فقال : أترى أن الإسلام بعد السياسة لا يكون إلا هذه الركعات

(١٥) محمد جواد مغنية : الإسلام مع الحياة دراسة فى ضوء العقل والتطور بيروت ط ٢ سنة ١٩٦١ ص ٢٧٥-٢٧٧

نقلا عن المصدر السابق (عالم المعرفة) ص ٢٥٢

(١٦) التنوير العدد الأول السنة الأولى ٣٠ ربيع الأول ١٣٥٧ مايو ١٩٣٨ .

وتلك الألفاظ ، وأن الإسلام فى الحق عقيدة ووطن وجنسية وسياسة وثقافة وقانون ، ولو انفصل الإسلام عن السياسة لحصر نفسه فى دائرة ضيقة ، ولما ترك للمسلمين إلا القشور والمظهريات والأشكال (١٧) .

فهل صحيح أن السياسة جزء من الدين ؟

إذا كان الأمر كذلك فما بال السياسة فى الدول غير الإسلامية وأمورها بشكل عام تسير فى صالح شعوبها وتحقق لها التنمية والرخاء والتقدم ؟ .

هل هى أيضا جزء من الدين ؟

ثم ما بال كثير من السياسات التى أخذ بها كثير من الخلفاء واعتمدها كجزء من خططهم فى تدبير أمور المسلمين - وهى أصلا من تشريعات الفرس أو الروم قبل الإسلام - وانضرب لذلك مثلا : بعض سياسة المال والخراج التى أخذ بها عمر بن الخطاب وهى من خطط الفرس . إن السياسة إذا كانت هى فن الممكن من الأمور ، أو تدبير أمور الرعية بما يتفق مع مصالح الأمة فى عصر معين ، فقد أطلقها الفقهاء على ما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التى تتفق وأصول الإسلام دون أن يكون هناك على كل تدبير دليل خاص من الكتاب أو السنة ، ومن أجل ذلك سعى الفقهاء هذا التدبير بالسياسة الشرعية ، حتى يتميز عن التدابير التى تستند إلى دليل من الكتاب أو السنة ، فهذه تصنف ضمن الشريعة لا السياسة . إن العمل بالسياسة فى تدبير أمور الحكم موضوع اختلف فيه الفقهاء ، فقد ذكر ابن القيم فى أعلام الموقعين أن العلماء اختلفوا فى العمل بالسياسة وجرى فى ذلك مناظرة بين ابن عقيل وبين بعض الفقهاء .

قال ابن عقيل : ان العمل بالسياسة هو الحزم ولا يخلو منه إمام .

وقال الآخر : لاسياسة إلا ما وافق الشرع

فقال ابن عقيل : السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح

وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ، ولا نزل به وحى .

ورغم ذلك نرى دعاة شمولية الإسلام يعتمدون فى مرجعيتهم من التراث على تيار التشدد

والمغالاة فى تاريخ الفكر الإسلامى دون مراعاة للظروف الموضوعية التى كانت البيئة الطبيعية لهذا

(١٧) محمد شلبى : حسن البنا إمام وقائد ص ٤٦

التطرف - وهى مواجهة حملات التتار والغزو الصليبي - لقد اعتمدوا على مدرسة ابن تيمية وابن القيم الذى رفض أى تقسيم للرسالة المحمدية بين شريعة وسياسة أو شريعة وحقيقة أو عقل ونقل كما ذهب الفقهاء والمتصوفة والمعتزلة واتهم هذا التقسيم بالبطلان وقال بعموم الرسالة ، وأن الإيمان لا يتم إلا بإثبات عمومها فى هذا وهذا^(١٨) وكان هذا بداية التكفير .

اساتذة الجامعة يعارضون البنا ،

وفى حديث الثلاثاء تحدث حسن البنا عن علاقة الدين بالسياسة وأنه ناقش كثيرا من الناس ومنهم بعض أساتذة الجامعة ، فوجد التطور العصري الجديد ليس قادرا على هضم كلمة دين وسياسة واجتماع وذكر أن السبب هو أن الفكر الأوربى حال بينهم وبين فهم الجمع بين الدين والسياسة والاجتماع ، بل يقولون إن الروحانية وما يتصل بها هى الدين ، وهو ليس إلا كالصلاة والذكر والدعاء وما إليها ، أما السياسة وما يتصل بها والاقتصاد وما يتعلق به ، والحكم وما يدعو إليه ، فليس من الدين فى شئ .

وذكر البنا أنه فكر طويلا ثم قال لهم إن الإسلام قانونه القرآن ، والقرآن به آيات مثل قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » (البقرة آية ٢٧٥) ومثل قوله تعالى : « يأيتها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » (سور البقرة آية ٢٨٢) وقال لهم حسن البنا إن هذا من الدين والله تعالى أمر بها ، فإن راوغوا وقالوا « إن هذه المعانى جاءت للأمة العربية لأنها أمة لامدنية لها ، ولو جاء للفرس والرومان ما تعرض لهذه المعانى ، فنقول لهم : « أفتمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض » (البقرة ٨٥) فإن قالوا إن المجتمع قد تطور وما يصلح للعصر الأول لا يصلح لعصرنا هذا فنقول : إن الإسلام وتعاليم الإسلام صالحة لكل زمان ومكان ، وإن من محاسنه أنه لم يتدخل فى تفاصيل الأحكام كلها ، بل ترك ذلك لتطور الزمن ، قال عمر بن عبد العزيز « يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون » وألف الإمام الشافعى مذهبين قديم وجديد ، وهناك المصالح المرسلة .

حسن البنا ينقض رأيه :

وفى ظنى أن حسن البنا فى الجزء الأخير يرد على نفسه وينقض رأيه فى ربط الدين بالسياسة ، وليس معنى أن الإسلام وضع القواعد العامة أن نعتبر السياسة جزءا من الدين ،

(١٨) الأهرام فى ١١/١١/١٩٨٦ من ٧ مقال بعنوان : « صفة مستحيلة » بقلم فهمى هويدى

فالسّياسة متغيرة ، وتتغير الأحكام مع تغير الأزمان بل والأماكن كما ذكر عن الإمام الشافعي ،
فاعترض حسن البنا ليس له ، بل عليه .

ولعل حسن البنا قد لمس سبب تعلق الإخوان بالسّياسة وربطهم لها بالدين ، وذلك حين
ذكر أن بعض الناس تعترض على فكرة الإخوان هذه بأن « ما يعيشون فيه من الترف في ركوب
السيارات ونعيم العيش ومظاهر النعمة جعلهم يبتعدون بالاشتغال بالدنيا عن الدين ، وبالسّياسة
عن روح الحياة » (١٩) .

دعوة للحكومة الدينية :

ومرة أخرى في حديث الثلاثاء يؤكد حسن البنا على « أن الدين والسّياسة شئ واحد
وأنهما لا ينفصلان ، ولا بد أن تقوم سياستنا على أساس الدين ، وأن يكون أهل الدين هم الذين
يقودون شئون السّياسة ، ورجل الدين الذي ليس في يده سلطة سياسية لا قيمة له لأنه
مقيّد » (٢٠) .

وبذلك أعلنها حسن البنا صريحة - فهو فضلا عن استنفاره وتحريضه لرجال الدين -
يدعو للحكومة الدينية التي ينكرونها والتي يدعى فيها الحاكم أنه ظل الله في الأرض .
فهل في الإسلام طبقة دينية ؟ أو ما يدعى رجل دين ؟ وأين مسئولية الحاكم أمام شعبه ؟
إن الإسلام لا يعرف الحكومة الدينية بمعنى حكم رجال الدين ، لأن الإسلام لم يشترط في حاكم
المسلمين أن يكون أكثر الناس معرفة بعلوم الدين أو أكثرهم تدينا وسماحة وأخلاقا ، حتى أن ابن
تيمية ذهب إلى أن الواجب في كل ولاية الأصلح بها ، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي
الشجاع وإن كان فيه فجور على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينا ، لا كهتوت في الإسلام
وعلماء الإسلام ، وكذلك الحكام ليسوا بمعصومين ، والدولة الإسلامية دولة مدنية مرجعيتها
الشريعة الإسلامية ثم الشورى . (٢١)

(١٩) حسن البنا : « حديث الثلاثاء » تحت عنوان : « ثلاث كلمات » ص ١٢٠ - ١٢٢ .

(٢٠) مجلة « الإخوان المسلمون » الأسبوعية العدد ١٥٩ السنة الخامسة في ١٦ شعبان سنة ١٣٦٦ هـ ٥ يوليو
سنة ١٩٤٧ م ص ١٥ .

(٢١) جريدة الأمل العدد ٧٠١ السنة الثانية عشرة في ١٥ مارس ١٩٩٥ بعنوان « أيدينا بيضاء خشة متوضئة »
ص ٨ بقلم مجدى قرقر أمين عام مساعد حزب العمل تعقيا على المناظرة بين د . رفعت السعيد والأستاذ عادل
حسين حول التطرف والاعتدال في الإسلام السياسى .

وهكذا نظر جمال الدين الأفغانى للحكم على أنه نظام مدنى يرجع فيه للشعب ، ففى رؤيته لعلاقة الدين بنظام الحكم رأى من الضرورى أن يسمح للشعب أن يأخذ دوره السياسى والاجتماعى فى مجال المشاركة فى الحكم ، وتتمثل هذه الرؤية فى العديد من أطروحاته النظرية وفى ممارساته السياسية وفى نصائحه التى قدمها لبعض حكام المسلمين كالخليفة العثمانى والخديو الذى قال له :

« إن قبلتم نصيح المخلص ، وأسرعتم فى اشتراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين باسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأئوم لسلطانكم » (٢٢)

وتأكيدا لنظريته أن السياسة جزء من الدين ، وحتى يبيث الفزع والخوف فى قلوب أتباعه الذين يعترض بعضهم على انغماس الجماعة فى المعارك السياسية - بل لقد انشق بعضهم بسبب ذلك - ربط حسن البناء بين الإيمان وبين الاشتغال بالسياسة « أستطيع أن أجهر صراحة بأن المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسيا بعيد النظر فى شئون أمته .. وإن على كل جمعية إسلامية أن تضع فى رأس برنامجها الاهتمام بشئون أمتها السياسية ، وإلا كانت تحتاج هى نفسها إلى أن تفهم معنى الإسلام » .

ثم قال : « وعلم الله أيها السادة أن الإخوان ماكانوا يوما من الأيام غير سياسيين ، ولن يكونوا يوما من الأيام غير مسلمين ، ومافرقت دعوتهم أبدا بين السياسة والدين ، ولن يراهم الناس فى ساعة من نهار حزبيين » (٢٣) .

وعلى هذا الدرب سار أحداً تباعه فكتب يقول : « أتحسب أن المسلم الذى يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والأثمين والدخلاء والمستعمرين يسمى مسلماً؟ كلا . إنه ليس بمسلم . فحقيقة الإسلام جهاد وعمل ودين ودولة » (٢٤)

(٢٢) الأعمال الكاملة للأفغانى ص ٥٢١ نقلا عن د . رفعت سيد احمد : الدين والدولة والثورة ص ٣٢ .

(٢٣) مجلة « الإخوان المسلمون » العدد ٩٦ السنة الرابعة فى ٢٠ ربيع الثانى سنة ١٣٦٥ هـ ٢ إبريل سنة ١٩٤٦ م ص ٣ وهو خطاب بعنوان الاسلام سياسة وحكمة وقد سبق نشره فى المجلة منذ عشر سنوات ويعاد نشره .

(٢٤) « الإخوان المسلمون » الأسبوعية فى ١٩٤٥/٣/٤ مقال بعنوان « بين الدين والسياسة » بقلم حنفى محمود بدير

نقلا عن د . رفعت السعيد المصدر السابق ص ٨٥ .

البنا يقول لسنا دراويش :

ويحاول حسن البنا أن يبدد أى وهم حول حصر أهداف الجماعة فى أمور العبادات أو التصوف فيقول : أيها الشباب : يخطئ من يظن أن الإخوان المسلمين دراويش قد حصروا أنفسهم فى دائرة ضيقة من العبادات الإسلامية (٢٥) .

وقد استطاع حسن البنا أن يدعم اتجاهه بمشاركة الجماعة فى المعترك السياسى بحصوله على تأييد الجمعية العمومية فى المؤتمر الخامس لقرار مكتب الإرشاد العام بدخول هذا الميدان ورغم أنه فى المؤتمر حذر المتهورين الذين يتعجلون اقتطاف الثمرة قبل أن تنضج الظروف فقد كان أكثر حماسة منهم ، غير أن حماسه اتسمت بالتعقل وبعد النظر والفهم لميزان القوى فى ذلك الوقت ويتضح هذا فى قوله :

« فى الوقت الذى يكون فيه منكم - معشر الإخوان المسلمين - ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسها روحيا بالإيمان والعقيدة ، وفكريا بالعلم والثقافة ، وجسميا بالتدريب والرياضة ، فى هذا الوقت طالبونى بأن أخوض بكم لجج البحار ، وأقتحم بكم عنان السماء ، وأغزو بكم كل عنيد جبار ، فإنى فاعل إن شاء الله » (٢٦)

عشماوى يتهم ويتوعد :

وحتى قبل انعقاد المؤتمر الخامس وعلى صفحات العدد الأول من مجلة النذير انطلق رئيس تحريرها الأستاذ صالح مصطفى عشماوى - والمعبر عن سياسة حسن البنا - ينذر ويهدد ويتوعد كل القوى السياسية الأخرى ، بل كل من ليس إخوانيا ، بالويل والثبور وعظائم الأمور . ويتهمهم بالضلال والارتداد ، ويعلن أن الجريدة ستقصر جهودها على المعارك السياسية مع خصومها ، وإن تلتفت أوتتسع صفحاتها للنواحي العلمية والفقهية مع أن الجماعة قامت أساسا على الأهداف الدينية ، وكانت هى فى ذلك الوقت الصحيفة الوحيدة المعبرة عن الإخوان المسلمين . بدأ صالح عشماوى بالتهديد فقال : نقدم اليوم إلى القراء صحيفتنا (النذير) لتنذر قوما نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وضلوا سبيله ، فارتدوا فاسقين ، أولئك الذين باعوا دينهم بدنياهم واتخذوا هذا القرآن مهجورا .

(٢٥) محمد عبد الله السمان : حسن البنا - الرجل والفكرة ص ١٠٩ .

(٢٦) النذير العدد ٢٥ السنة الأولى فى ١٧ ذى الحجة سنة ١٣٥٧ هـ - مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا - رسالة

المؤتمر الخامس ص ١٦٢ .

ثم ذكر أن هدفها السياسة فقط فقال : « ولتشرح للناس أمورهم العامة وسياستهم في الداخل والخارج من الوجهة الإسلامية ، وتوضح فكرة نظام الحكم الإسلامي والوطن الإسلامي العام ، والتربية القومية على قواعدها الإسلامية الصحيحة ، ولتوثق الروابط وتحكم العلاقات بين الهيئات الإسلامية عموما ، وشعب الإخوان المسلمين خصوصا . أما المعنى العلمي والفقهى فمع تقديرنا لأثره ، واعترافنا بمكانته ، فلن نتسع له صفحاتنا وحسبنا أن نلمح إلى أقرب السبل للوصول إليه ، ونحيل الناس فيه على الكتب العلمية من فقهية وحديثية وتفسيرية ، هذه سياستنا وذلك برنامجنا .

وفي خضم حماسته واندفاعه نسي صالح عشاوى حكمة الإسلام ، وموعظته الحسنة ، وأنه لا إكراه في الدعوات ، فأعلن أنهم سيفرضون دعوتهم على الناس فرضا مهما كلفهم من ثمن فقال إننا « لسنا تجارا نسعى وراء الزبح من أية سبيل ، ولكننا أصحاب مبادئ سنفرضها على الناس فرضا مهما كلفنا الثمن ، لاثنتينا عقبة ، ولايفرينا وعد ، ولا يخيفنا وعيد » (٢٧) .

ولكن لم يوضح صالح عشاوى كما لم يوضح حسن البنا الوسيلة التي ستستخدمها الجماعة لفرض دعوتها على الناس ، وظلت هذه الوسيلة غامضة ، لم يتم الإفصاح عنها بشكل علني ، وإن اتضح فيما بعد أن التنظيم الخاص السري والمسلح - والذي كان يقوده صالح عشاوى - هو أداة الجماعة لفرض دعوتها على الناس .

ومن هنا يتضح أن محاولات الجماعة للتمييز بينها وبين الجماعات المتطرفة بادعائها بالاعتدال إنما هي محاولة مكشوفة ومفضوحة ولاتنطلي على أحد ، فجذور التطرف والإرهاب يكمن في فكرها وفي جوهر حركتها وفي نظرتها المتعصبة التي تتسم بالتعالي على المجتمع وعلى من عداها من الأحزاب والهيئات وادعائها احتكار الاسلام وتهديدها للأمة الإسلامية واستعدادها لاستخدام القوة لإجبارها بالعنف على الخضوع لأهدافها .

وهذه المعاني تتكرر في أدبيات الجماعة وعلى أقلام زعمائها وكتابها ، ولنتأمل افتتاحية النذير « في عددها الأول الصادر يوم الاثنين ٢٠ ربيع الأول سنة ١٣٥٧ هـ (سنة ١٩٣٨ م)

(٢٧) جريدة النذير العدد الأول السنة الأولى في ٢٠ ربيع الأول عام ١٣٥٧ هـ من مقال بعنوان : « سياستنا » بقلم صالح مصطفى عشاوى ص ٦ .

السنة الأولى بعنوان : « خطوتنا الثانية - إلى الأمام دائما - الدعوة الخاصة بعد الدعوة العامة - أيها الإخوان تجهزوا » بقلم حسن البنا . وفي هذا المقال تتحدد المرحلة المقبلة من حياة الجماعة وهي الاستعداد للهجوم والاستيلاء على السلطة بعد أن نضجت المرحلة الأولى وهي مرحلة التكوين ، ولذلك يطالب حسن البنا الأعضاء بتوجيه عنايتهم إلى الجواله - التي كان التدريب والتأهيل بها خطوة للانضمام لعضوية النظام الخاص السرى والمسلح - ليكن في كل شعبة من شعبيكم فرقة من شبابها فهو الجهاد في سبيل الله وهو ثروة سنام هذا الدين ، وهو التدريب الذي يضاعف الله فيه الأجر ويجزل المثوبة ، ثم كونوا الكتائب - وهي المجموعات التي كانت تعد الأعضاء عقائديا وسلوكيا وعسكريا ليصبحوا كوادر الجهاز السرى - فإن جيوش الليل تنزل بالنصر على جيوش النهار .

وفي نفس العدد من النذير كتب عبد الرحمن الساعاتي : « استعدوا يا جنود وليأخذ كل منكم أميته ويعد سلاحه .. وامضوا إلى حيث تؤمرون » .. خنوا هذه الأمة برفق ، فما أحوجها إلى العناية والتدليل وصفوا لها الدواء .. واعكفوا على إعدادها في صيدليتكم ، ولتقم على إعطائه فرقة الإنقاذ منكم .

ولم يتوقف الكاتب عند هذا الأسلوب المرن والمتودد ، ولكنه سريريا مايعود إلى طبيعت العنيفة التي تتخذ الإكراه والقوة سبيلا لتحقيق أهدافها ، استمعوا إليه يقول :

فإذا الأمة أبت فلوثقوا يديها بالقيود وأثقلوا ظهرها بالحديد وجرعوها الدواء بالقوة ، وإن وجدتم في جسمها عضوا خبيثا فاقطعوه ، أو سرطانا خطرا فأزيلوه - استعدوا يا جنود فكثير من أبناء هذا الشعب في أذنهم وقر وفي عينهم عمى » .

أليس هذا تعصبا واستعلاء على جمهور الأمة وإخضاعا للناس وإكراههم بالجنائز والقنابل ؟ وإلا فيماذا نسمى توثيق أيدي الأمة بالقيود وإثقال ظهرها بالحديد ، وتجريعها الدواء بالقوة ؟ ثم أليس هذا رفضا للرأى الآخر بل وإدانته واتهامه بالردة والكفر ؟ وإلا فلماذا هذا التقطيع والإزالة ؟!! هل هذه هي الشورى ؟ والادعاء الآن بقبول الديمقراطية والاعتراف بالرأى الآخر ؟ أم أن هذا هو التطرف بعينه ؟! كان هذا - وما زال - هو تاريخ الإخوان وجوهر فكرهم الذي لم ينقدوه ولم ينكروه فإن فعلوا فمن باب التقية .

ورغم هذا الخطر الذي مثله الإخوان في الماضي ، فقد كان عدااء السراى وأحزاب الأقلية لحزب الوفد له الأولوية ، وكان المفهوم أن قوة الإخوان وبورهم في الميدان السياسى بمثابة

المتراس الذي يحمى السراى والنظام القائم وقتئذ ، ويعادى الوفد والقوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية المتحالفة معه ، ومن هنا نالت خطوة الإخوان مباركة القصر وأحزاب الأقلية وبعض الشخصيات التى تجد فى الوفد سدا يعوق طموحاتها إلى السلطة والنفوذ الشعبى (٢٨) .

رأى رشيد رضا فى علاقة الدين بالسياسة :

أرسل مواطن من جاوة إلى السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار يسأله : هل الدين الإسلامى دين سياسة أم لا ؟

وقد جاء فى إجابة رشيد رضا أن الحكم منوط بنص القرآن لابتسمية الدين سياسيا أو عدمه ، وإذا كان نافعا للمسلمين يحفظ حقوقهم ويمنع أو يخفف الأذى الذى يقع عليهم ، فإنه لا يكون محرما ، وقد يكون بمقتضى السياسة الإسلامية مستحبا أو واجبا .

إن سياسة الملة والأمة ليست منصوصة فى الكتاب والسنة بعبارات جلية يفهمها كل أحد ، أو يقدر كل أحد على استنباطها من النص ، وإنما أساسها المصلحة العامة وهى تختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال ، وأقوم وسائلها التشاور بين أهل الحل والعقد من عقلاء وعلماء الأمة بمصالحها ، لأعلماء الاصطلاحات الفقهية وحدها ، ألم تر كيف كان سياسى الخلفاء الراشدين ، بل إمام سياسة الإسلام الأعظم عمر بن الخطاب يختار أمراء من دهاء الأذكىاء لا من عباد الفقهاء ، وأظهر قواعد أئمة الفقه فيها قاعدة الإمام مالك بن أنس ، المأخوذة من سياسة السنة وسيرة الخلفاء الراشدين ، وهى أن أحكام العبادات تبني على العمل بظواهر نصوص الكتاب والسنة ، وأحكام السياسة والمعاملات الدنيوية تبني على جلب المصالح ودرء المفاسد دون ظواهر النصوص ، فإن تعارضا يؤول النص لمراعاة المصلحة . (٢٩)

هنا لم يتحدث رشيد رضا عن ربط السياسة بالإيمان واعتبارها جزءا من الدين وأنه يجب على رجال الدين أن يقودوا السياسة ، فلم يكن يملك تنظيما يحركه ليحدث به انقلابا يدفعه إلى قمة السلطة السياسية ، لذلك ربط السياسة بنفع المسلمين : تبني على جلب المصالح ودرء المفاسد وأنها تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال وهى ليست منصوصة فى الكتاب والسنة بعبارات

(٢٨) المصدر السابق + جريدة الأمالى العدد ٧٠٠ السنة الثانية عشرة فى ٨/٣/١٩٩٥ ص ٦ - صفحة من تاريخ مصر - بقلم د. رفعت السعيد .

(٢٩) المنار الجزء الثانى من المجلد ٣٥ عدد ٢٠ يوليو سنة ١٩٢٥ صابر فى ٨ فبراير سنة ١٩٢٦ بقلم محمد رشيد رضا ردا على سؤال .

واضحة ، ولم يقصر تقدير المصالح على علماء الفقه أو أوجب على علماء الدين أن يقبلوا شئون السياسة بل عمم الشورى بين عقلاء الأمة وعلمائها فى كل فروع المعرفة واستشهد بعمر الخطاب الذى اختار أمراءه من دهاة الأذكياء لا من عباد الفقهاء ، كما استشهد بالإمام مالك الذى غلب المصلحة على ظاهر النص إن تعارضتا بتأويل النص لمراعاة المصلحة .

ورغم أن حسن البناء قد تأثر كثيرا برشيد رضا غير أن البون بينهما كان شاسعا هنا ، لأن الطموحات السياسية عند حسن البناء كانت غالبة ، وكان التنظيم الذى أعده ومساندة القوى الحاكمة له تساند طموحه .

معارضات لتدخل الإخوان فى السياسة :

كانت السياسة أو اشتغال الإخوان بالسياسة هى المدخل للهجوم على الإخوان وتوجيه اللوم لهم ، وجاء هذا الهجوم وهذا اللوم من داخلهم ومن خارجهم ، فكثير من الأعضاء اعترضوا ، وجماعة شباب محمد انشقت عن الجماعة وكان اشتغال الجماعة بالسياسة من أسباب انشقاقهم .

وهذا شيخ من دعاة الإخوان ينتقد دخول الإخوان ميدان السياسة مبكرا فيذكر أن مجلة النذير التى صدرت لأول مرة يوم ٢٩ من ربيع الأول عام ١٣٥٧ هـ (صحة التاريخ ٣٠ ربيع الأول) الموافق شهر مايو ١٩٣٨ م كانت لسان حال الإخوان المسلمين فى الاتجاه السياسى داخليا وخارجيا .

ويعقب على ذلك فيقول : « وفى رأى أن هذه الخطوة كانت مبكرة جدا إذ لم يمض على قيام الدعوة أكثر من عشر سنين ، وكان المجتمع ممتلئا بالعادات والتقاليد السياسية والاجتماعية التى لا تساعد على هضم تدخل الإخوان المسلمين فى العمل السياسى لا لأننى أومن بفصل الدعوة عن السياسة ، بل لأن المناخ السياسى الذى تشارك فيه الدعوة لما يأت حينه بعد ، والمناخ السياسى الذى يليق بالدعوة أن تشارك فيه هو المناخ الذى لا يعيها إذا أسهمت بجهودها ، أما الأحزاب تلعب دورها المعروف ، والانجليز مازالوا على أرض مصر وجل البلاد العربية ، فقد كان فى نظرى تأخير خطوة الدخول فى اللفظ السياسى ، حتى تتم عملية تهيئة ثلاثة أرباع المجتمع إسلاميا بحيث يكون التدخل فى الشئون السياسية أمرا تلقائيا لا يحتاج إلى تبرير » . (٢٠)

(٢٠) د روف شلبى : الشيخ حسن البناء ومدرسة « الإخوان المسلمون » ص ٢٠٣ - ٢٠٤

وهذا زعيم هندي إسلامي وهو السيد أبو الحسن علي الندوي يصرح عام ١٩٥٠ للأستاذ محمود عبد الحليم المؤرخ للإخوان المسلمين - وقد التقيا في موسم الحج - معلقا على ما حدث للإخوان المسلمين في مصر ، بأن الإخوان تسرعوا ، وما كان لهم أن يتسرعوا وهذا التسرع هو الذي أوردتهم هذا المورد .

ويذكر محمود عبد الحليم أنه عرض عليه فكرة ترشيحه لمنصب المرشد العام للإخوان المسلمين فاعتذر . (٢١)

وهناك من الباحثين الإسلاميين من عارض فكرة حسن البنا في الجمع بين الدين والسياسة ، وفند فكرته .

فالباحث حسين فوزي النجار يقول : « ويصنع محمد مبادئ للحكم والسياسة ، ولكنه لا يصنع نظاما للحكم ، ولا يتخذ في السياسة قاعدة أو أسلوبا إلا ما يتفق مع مبادئ الأخلاق وهدى الرسالة وخير المسلمين » .

ويرد على مقولة حسن البنا من أن النبي كان يجمع بين مهمة رجل الدين ورجل الدولة فيقول : « من الخطأ أن نقول إن محمدا كان يسوس أمور الدين إلى جانب قيامه بشئون الجماعة الإسلامية ، فإذا حق لنا أن نقول إنه قام مع الصحابة بسياسة المسلمين ، فما كان في أمور الدين إلا مبعوثا واختاره الله لتبليغ رسالته إلى العالمين » .

ثم يقول : « لقد تحولت الجماعة الإسلامية غداة التناميها بالمدينة إلى جماعة سياسية بحكم ما واجهت من ظروف حياتها الجديدة ، ولعل ذلك كان من أسباب الخلط بين فكرتي الدين والدولة في الإسلام ، ولم يجمع النبي بينهما ، ولم يأت في القرآن ما يشير إلى إقامة الدولة ، وإن ورد فيه ما يشير إلى الأمة الإسلامية بمعنى الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

ويؤكد أن « التشريع الإسلامي تشريع للحياة والحضارة وليس تشريعا للدولة » (٢٢) .

وقد دعا الإخوان الأستاذ أحمد أمين إلى الانضمام إليهم ، ولكنه بعث إليهم برسالة يرفض

(٢١) محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ ج ٢ ص ٤٤٠

(٢٢) حسين فوزي النجار : الإسلام السياسي ص ٦٧ ، ١٤٨ ، ٢٥٠ نقلا عن د . رفعت السعيد : حسن البنا متى

- كيف ولماذا ؟ ص ٨٧

هذه الدعوة ويبررها بأنهم أصبحوا حزبا يشتغلون بالسياسة وكان يتمنى أن يقتصرُوا على الناحية الاجتماعية والأخلاقية .

يقول أحمد أمين : « ولكن يمنعنى الآن عن شرف الانضمام إليه أنه صار حزبا سياسيا بجانب أنه حزب اجتماعى ، وكنت أتمنى أن يقتصر على الإصلاح الخلقى والاجتماعى ، ويترك السياسة لغيره ، فالسياسة مكتظة بالأحزاب والبلاد مقصرة فى الأخلاق والاجتماع وتتسع لأكثر من حزب فى نواحي الإصلاح ، واشتغال الإخوان بالسياسة يوزع - على الأقل - جهدهم ويفرق قوتهم بين إصلاح خلق وإصلاح سياسة ثم هو لا يلقى - إذا اشتغل بالسياسة - أتباعا فى الرأى واتفاقا على النهج فيدب الخلاف إلى صفوفه ، ويعادى ويحارب من خصومه ، على حين أن الإصلاح الخلقى والاجتماعى موضع تقدير من الجميع ، ولعل فيما حدث فى الأيام الأخيرة للحزب ما يؤيد هذا الرأى ، ثم إن للسياسة طرقا قد تكون ملتوية ، ومناهج قد تكون متعرجة ، وقد يضطر السياسى أن يقول ما لا يريد ، ويظهر بغير ما يخفى ، وليس هذا من طبيعة المصلح الأخلاقى والاجتماعى فى قليل ولا كثير » .

وقد ردت الجريدة على أحمد أمين فى نفس المقال بتوقيع أمين بأتنا لسنا حزبا وإنما نحن دعوة نحن حملة رسالة ، أما السياسة فلسنا كذلك سياسيين بالمعنى المتعارف عليه ، بل نحن وطنيون (٢٣)

وفى السبعينات أطلق السادات القوى السياسية الإسلامية من السجون والمعتقلات وأعطاهما التأييد والتشجيع ومنحها الإمكانيات اللازمة حتى يستخدمها فى مقاومة قوى اليسار المتنامية فى بداية عهده ، ولكنها حين استشعرت قوتها انقلبت عليه واغتالته فى ٦ أكتوبر عام ١٩٨١ ، وأصبحت هذه القوى تمارس تأثيرها السياسى علنا وتعد التحالفات مع أحزاب سياسية قائمة ، ومدت نفوذها إلى كثير من النقابات المهنية ، وصارت احتياطيا قويا لدعم جماعات التطرف والإرهاب مما دفع بعض الكتاب إلى التحذير من استغلال هذا التيار للمشاعر الدينية فى كسب التأييد السياسى ، وفى هدم فكرة المواطنة .

فقد أكسب نشاط هذا التيار المعارضة السياسية طابعا خاصا تختلط فيه الأنشطة

(٢٣) جريدة « الإخوان المسلمون » اليومية العدد ٢٧٩ السنة الأولى ٨ جماد أول سنة ١٣٦٦ هـ ٢١ مارس سنة ١٩٤٧ م بعنوان : حق الدعوة من الأستاذ أحمد أمين بك وإليه « ص ٢ .

السياسية باستغلال المشاعر الدينية ، مع أن القوى الإسلامية يجب أن تتجاوب مع الإطار الديمقراطي ، وتلتزم أصوله فلا تستغل المشاعر الدينية في اكتساب التأييد السياسي ، لأن التدين ظاهرة اجتماعية مصرفية أصيلة لا تقتصر على الأحزاب السياسية ، ولا تتوقف على وجود تنظيم سياسي خاص بها . ويمكن للجمعيات الدينية القيام بتجميع الطاقات في هذا المجال وتميئتها وهي أقدر وأشد إخلاصا في خدمة الإصلاح الديني .

يضاف إلى ما سبق أن هناك أصلا سياسيا يجب التزامه ، وهو أن النظام السياسي الحديث يقوم على فكرة المواطنة وحقوق المواطن ، والأنشطة السياسية يجب أن تعتمد على هذه الصفة دون غيرها ، وأكدت ذلك نصوص الدستور التي تسوى بين المواطنين دون تفرقة بحسب الدين ، وتعطي المواطنين حقوقا متساوية في حرية الاعتقاد والتدين بالديانات السماوية الثلاث ، وأي نشاط سياسي يحاول فرض تفرقة دينية على الحياة السياسية بدلا من فكرة المواطنة التي تجمع كل المصريين يخرج عن الأحكام الإسلامية الصحيحة والتي قامت في أول دولة إسلامية في المدينة المنورة التي عاش فيها المسلمون مع غيرهم من أتباع الديانات الأخرى ، وقد نظم النبي عليه السلام التعاون بينهم في شئون الحياة بوثيقة مشهورة في التاريخ الإسلامي ، واستمر ذلك مرعيا حتى نقض اليهود أصول هذه المواطنة .

لذلك يجب على القوى السياسية جميعا أن تلتزم بفكرة المواطنة في مختلف الأنشطة السياسية التي تمارسها لضمان مصالح مصر الإسلامية وحقوق جميع المواطنين ، وهي ذات الفكرة التي تحمي حقوق المسلمين في البلاد غير الإسلامية .

والشريعة الإسلامية تحمي حياة وأعراض وأموال جميع المؤمنين بالديانات السماوية بأحكام قاطعة لا سبيل إلى تجاوزها في مجتمع إسلامي ، كما أن الدستور يقيم المجتمع على التضامن الاجتماعي (مادة ٧) ويحظر التفرقة بين المواطنين بحسب الدين (مادة ٤٠) ويجعل من واجبات رئيس الدولة حماية الوحدة الوطنية (٣٤)

دفاع وتبرير :

وأمام من يلوم الإخوان ويتهمم بالتسرع في الاشتغال بالسياسة يحاول الأستاذ محمود

عبد الحليم الدفاع عنهم فيتساءل مستنكرا :

(٣٤) الأهرام في ١٩٩٠/٤/٢ تحت عنوان « القوى السياسية الإسلامية في التسعينات » بقلم د . جمال الدين محمود الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

« هل هاجم الإخوان الملك أو الملكية في جرائدهم ، أو في منشوراتهم أو خطبهم ؟ هل وجهوا إلى الملك شتما أو سبا أو عزوا إلى من يسبه كما فعل آخرون ؟ إن شيئا من ذلك لم يحدث .. هل هاجم الإخوان حزبا معينا ؟ إنهم لن يجدوا هذا الهجوم قط (٣٥)

وهذا الاعتراف بعدم الهجوم على الملك والملكية صحيح .. لقد تحالفوا مع الملك وكانوا أعوانا له .. وهذا يتناقض مع محاولاتهم المستمرة بعد الثورة الفخر بمعاداتهم للملك .. أما عن موقفهم من الأحزاب فقد هاجموا حزب الوفد وكانوا عوامل هدم وتخريب له ، ولم يستغل أحد الكتاب الأسود الذي وضعه مكرم عبيد ضد حزب الوفد بعد خروجه منه ، كما استغله الإخوان المسلمون في التشنيع على حزب الوفد . وإلا فلماذا كان تحالفهم مع القصر ومع أحزاب الأقلية ومع كل أعداء الوفد ؟!

وحسن البنا لم يكف عن الرد على منتقديه والمعارضين لتدخل الجماعة في السياسة يقول : « ولا يريد هذا الصنف من الناس أن يفهم أن الإسلام قد أفتى في شئون الحياة جميعا وتناول أمور الدنيا والآخرة ... ومادام الإسلام قد بين للناس نظام الحكم وقواعده ، ووضع لهم حقوق الحاكم والمحكوم في بيان شامل فاصل فإن الإسلام بهذا قد ضرب في صميم السياسة ، وتناول أخص خصائص رجالها وزج بأحكامه في تيارها ، وألزم الناس النزول على هذه الأحكام ، ومادام الإسلام قد فرض على الناس أن يجهروا بالحق وأن يأمرؤا بالمعروف وأن ينهوا عن المنكر ، وألا يقرؤا ظالما على ظلمه ، وألا يستسلموا لجائر في جورده ، وأن يجاهدوا أمراءهم وحكامهم وأولى الرأي منهم في سبيل إقامة موازين العدل حتى تقوم .. فهو بذلك قد فرض على المسلمين جميعا اليقظة السياسية والتدخل في شئون السياسة ، وأعطى الأمة حق مراقبة قوادها وزعمائها وحكامها وأمرائها وملوكها ووزرائها وأهل النفوذ والرأي فيها ، فما من كبير إلا والحق أكبر منه ، وما من ضعيف إلا وهو أقوى الناس بحقه .. ما دام الإسلام يقول هذا أيها الناس فليس هناك شئ اسمه دين وآخر اسمه سياسة ، وهي بدعة أوربية »

ثم ينتهي إلى القول « وليس هذا أيها الناس تدخلا حزبيا أو كيدا سياسيا ولكنه أداء واجب ديني » (٣٦)

ونلاحظ في هذا المقال أن حسن البنا ذكر أن الإسلام قد بين للناس نظام الحكم مع أن

(٣٥) محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ ج ٢ ص ٤٤٠

(٣٦) جريدة النذير العدد العاشر في ٥ جماد ثان سنة ١٣٥٧ هـ السنة الأولى من مقال بعنوان « الإخوان بين السياسة والدين » لحسن البنا ص ٦-٢ .

الإسلام لم يحدد نظاما معيناً للحكم ، وأن حسن البناء ذكر أن الإسلام أعطى الأمة حق مراقبة حكامها في نفس الوقت الذي نجده في العدد الرابع من النذير يقلل من قيمة الدستور ومن سلطة الأمة ، كما نجده في العدد الخامس يدعو إلى توحيد السلطات .

وبعد هذا لنفترض أن الإسلام خاض في أمور السياسة ، ألا يكون ذلك من باب التوجيه والإرشاد ؟ أسوة بما هو أساس الدين وهو العقيدة التي لا إكراه فيها والرسول مبلغ ومنذر بالحكمة والموعظة الحسنة .

وفي خطبة لحسن البناء في مؤتمر شعبي للإخوان المسلمين عقد في ٢٨ شوال سنة ١٣٦٤ هـ ٤ أكتوبر سنة ١٩٤٥ حاول أن يبرر اشتغال الإخوان بالسياسة فأرجعه إلى الاستقلال المنقوص والاستقرار المفقود ، وأن واجب الجميع هو استخلاص الحقوق ، وكل تقصير في ذلك يعتبر جريمة لا تغتفر ، وواجب الإخوان أن يتجهوا إلى هذا الميدان الوطني ، وهم مع هذا لن يهملوا الميدان الاجتماعي (٣٧) .

وقد أكد حسن البناء هذا المعنى بشئ من التفصيل أمام حشد من الصحفيين العرب والأجانب بدار المركز العام وهو يذكر لهم الأغراض التي يعمل لها الإخوان .

قال حسن البناء : « إن دعوة الإخوان لا يمكن أن تكون سياسية بالمعنى الذي اصطلح عليه السياسيون ، غير أنه لما كانت هذه الأغراض النبيلة التي يعملون لتحقيقها لا يمكن أن تترعرع إلا في ظل الحرية والعزة والكرامة ، فإنهم يطلبون لمصر والبلاد العربية والإسلامية الحرية والاستقلال ، وإنهم يشتركون في هذا القدر وحده مع السياسيين » (٣٨)

ولأن حسن البناء يطالب بإلغاء الأحزاب ، وفي نفس الوقت يشتغل بالسياسة ويعمل عمل الأحزاب ، فهو ينفي أن تكون جماعته حزبا ويبرر اشتغاله بالسياسة ، يقول : « إننا لسنا حزبا ولا نرضى بهذا الاسم الكريه ، وإنما نحن رسالة جامعة رسالة الإسلام الحنيف كاملة ، وكل ما في الأمر أننا وجدنا في طريقنا لإصلاح مجتمعنا وتطبيق رسالتنا عقبتين : أولاهما : أن أداة

(٣٧) مجلة « الإخوان المسلمون » الأسبوعية العدد ٧٤ السنة الثالثة في ١٤ من ذي القعدة سنة ١٣٦٤ هـ ٢٠ أكتوبر

سنة ١٩٤٥ م من كلمة لحسن البناء في المؤتمر الشعبي للإخوان المسلمين ص ٦٠٢ .

(٣٨) مجلة « الإخوان المسلمون » الأسبوعية العدد ٧٢ السنة الثالثة في ٢٨ شوال سنة ١٣٦٤ هـ ٤ أكتوبر سنة

١٩٤٥ تحت عنوان « الصحافة في دار الإخوان المسلمين » ص ٣ .

الحكم أو الحكومة هي أقرب طريق للإصلاح لأن الله يزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن ... الحاكم يمكنه إصلاح الأحوال بجرة قلم أو بكلمة واحدة ، فأرنا إصلاح أداة الحكم بإصلاح الحاكمين ، وبذلك تضمن عدم صدور أى حكم يخالف الشريعة الإسلامية .

ثم عبر عن يأسه من الحكام فقال : « وكيف نرجو إصلاح الحال والحكام هم أول من يتنكرون لإسلامهم ، وأشد الناس استمساكا بشواتهم » .

وثانية العقبات : هي أننا نجد في طريق الإصلاح لصوصا من قطاع الطريق ، أولئك هم المعوقون والمعتلون للخير والمستعمرون الفاشمون الداعون إلى التفرقة والتحلل ، فمن أراد بحق إصلاح الحال عليه أن يصلح هذه العربية الفاسدة ، وعليه أن يجاهد قطاع الطريق حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ، ومن ذلك الاصطدام توهم المبطلون أننا حزب ينازع الناس أغراضهم ويناصب المستعمرين العداوة ، (٢٩) .

ولا يعنى هذا غير إزاحة كل القوى وإحداث انقلاب تستطيع من خلاله جماعة الإخوان المسلمين الاستيلاء على السلطة .

وفي رسالته « إلى أى شئ ندعو الناس » وتحت عنوان « نحن والسياسة » يرد حسن البنا على من يقول « إن الإخوان المسلمين قوم سياسيون ودعوتهم دعوة سياسية ولهم من وراء ذلك مآرب أخرى » فيخاطبهم : « يا قومنا .. ندعوكم إلى الإسلام وتعاليم الإسلام وأحكام الإسلام وهدى الإسلام ، فإن كان هذا من السياسة عندكم ، فهذه سياستنا ، وإن كان من يدعوكم إلى هذه المبادئ سياسيا فنحن أعرق الناس - والحمد لله - في السياسة ، وإن شئتم أن تسموا ذلك سياسة فقولوا ماشئتم ، قلن تضرنا الأسماء متى وضحت المسميات ، وانكشفت الغايات » (٤٠)

ويتعجب أحد دعاة الإخوان من المعارضين لاشتغال الجماعة بالسياسة فيقول : كأن المفروض في الإخوان أن تظل دعوتهم قابعة في المساجد والزوايا لا تتجاوزها إلى المجتمع ، (٤١)

(٢٩) مجلة الإخوان المسلمون « الأسبوعية العدد ١٢٢ السنة الرابعة في ١٧ من ذى القعدة سنة ١٣٦٥ هـ ١٢

أكتوبر سنة ١٩٤٦ حديث الثلاثاء لحسن البنا ص ٢٠-٢١

(٤٠) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - إلى أى شئ ندعو الناس ص ٣٥ + محمد عبد الله السمان :

حسن البنا الرجل والفكرة ص ٧٤ - ٧٥

(٤١) محمد عبد الله السمان : حسن البنا الرجل والفكرة ص ٧٤

رفض شعبى وعزله للإخوان :

ويعترف مؤرخ الإخوان بعزلتهم ويشكو من رفض الشعب لمسلكهم وإن كان يعزو ذلك إلى الادعائى الحكومية ضدهم فيذكر أنه بعد خروج الإخوان من الاعتقال (سنوات ٤٨ - ١٩٤٩) عانوا من تنكر الناس لهم ، وتأثير الدعاية المضادة التى زرعت الشك فى نفوس الناس تجاه الإخوان ، فوجدوا من الناس اللوم بأنهم تسرعوا وتدخلوا فى السياسة .

ويحاول مؤرخ الإخوان أن يتجاوز وقائع التاريخ ، ويبرر تدخلهم فى السياسة فيدعى بأن الإخوان منذ اليوم الأول لقيام دعوتهم يحرصون على إبراز معنى شمول الإسلام لكل نواحي الحياة : من عبادية واجتماعية واقتصادية وسياسية ، وأن الإسلام دين ودولة .

وقد سبق أن ناقشنا هذا الادعاء بما يثبت أن الجماعة بدأت دينية ثم تدرجت وتطورت إلى القول بشمولية الإسلام .

ولكن الكاتب بعد سطور ينس ادعاء وينقضه ، فيذكر أن الناس تعرف أن المعنى الشامل لن يرضى الاستعمار وأتباعه ، وأن حسن البنا كان حريصا على أن يطمئن هؤلاء الحكام بين الفينة والفينة إلى أن الإخوان ليسوا طلاب حكم ، ولكنهم أصحاب فكرة يقدمونها إلى الحكام ليحكموا على أساسها ، وسيكون الإخوان فى هذه الحالة فى ركابهم ، وعلى حد قوله (حسن البنا) « يفسلون على أيديهم » ، وأعلن فى المؤتمر السادس - لطمأنة الحكام - أن الإخوان ليسوا أعداء الملك .

وبعد عدة صفحات يزداد الكاتب وضوحا ونفيا لدعواه فيعترف بأن سياسة الإخوان هى إخفاء أهدافهم وهى فى المهد ، فيقول :

كانت سياسة الإخوان قائمة على أساس من الاستخفاء بالدعوة طالما هى فى مهدها ، حتى لا تنبى لها عيون الانجليز فتقضى عليها قبل أن ترى نور الحياة ، فلما شبت الدعوة واشتد عودها ، انتبه الانجليز لأول مرة ، فأروها فى طور لايسهل اقتلاعها فيه ، فلقنوا إلى أساليب أخرى من الدس والوقية والضرب بيد الغير (٤٢) .

(٤٢) محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ ج ٢ ص ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨

الإخوان حزب سياسي :

ولأن الإخوان المسلمين - باشتغالهم بالسياسة وبتشكيلاتهم وتحركاتهم وأساليب عملهم - يمثلون حزبا في واقع الأمر - رغم تكرار إنكارهم لذلك - فقد سعوا إلى تشكيل الهيئات التي ترسم لهم هذه السياسة متحالفين في ذلك مع بعض الشخصيات المستقلة المعادية للوفد أو التي تنتمي إلى بعض أحزاب الأقلية .

وقد تخطفت صحف الوفد أخبار هذه التشكيلات ، واسترقت السمع ، لتعلن عن أسماء هذه التشكيلات وأعضائها واجتماعاتها ومحاضرات جلساتها ، لتفضح الإخوان وتكشف عن تناقضهم ، ولتؤكد أن الإخوان حزب سياسي رغم ما يدعيه بغير ذلك ورغم مطالبته بحل الأحزاب . فنشرت جريدة البلاغ (وهي وفدية) في ٢٠ فبراير ١٩٤٧ خبر تأليف هيئة سياسية عليا للإخوان المسلمين فتورد جريدة الإخوان في اليوم التالي بالنفي ، وأن مكتب الإرشاد العام يعلن أن الخبر غير صحيح ، وأن سياسة الإخوان إنما ترسمها قيادتهم الممثلة في مكتبهم ولجانهم ، وكل ما هنالك أنه وجدت فكرة للاستعانة بأراء أهل الخبرة من رجال القانون والاقتصاد والفقهاء والتشريع في معالجة الشئون القومية العامة والخاصة في هذه الظروف الدقيقة التي يجب أن تسير الخطوات فيها وفق دراسات شاملة ، وما زالت هذه الفكرة في حيز الدراسة ، ولم يتقرر بخصوصها شيء بعد . هذا وقد كنا نحب أن تعلق الصحف بمقاصدها وأساليبها عن أن تتورط في تشويه الحقائق لتعويق الجهود النافعة والتعريض بأقدار الرجال . (٤٢)

هذا ما نشرته جريدة « الإخوان المسلمون » اليومية في ٢١ فبراير ١٩٤٧ وفي العدد ٢٤٩ بتاريخ ٤٧/٢/٢٤ عادت جريدة الإخوان في ص ٢ لترد على البلاغ مرة ثانية - فتذكر أن « البلاغ » نشرت أن المرشد ألف هيئة سياسية عليا وذكرت البلاغ أسماء هذه الهيئة وأن البلاغ زادت بالأمس ١٩٤٧/٢/٢٣ فنشرت ما أسمته محضر الجلسة الأولى للهيئة السياسية للإخوان المسلمين .

وترى جريدة الإخوان - معقبة على ما سبق - أن الأمر لم يخرج عن إجتماع أصدقاء تداولوا فيه موضوع هذه الفكرة ، وتشعب الحديث حول موضوعات قومية عامة ثم انتهت إلى

(٤٢) جريدة « الإخوان المسلمون » اليومية العدد ٢٤٧ السنة الأولى في ٢٠ ربيع أول سنة ١٣٦٦ هـ ٢١ فبراير سنة

١٩٤٧ م تحت عنوان « خبر غير صحيح » ص ٢ .

القول : نعود فنقول إن للإخوان المسلمين أن يسلكوا أى طريق يرون فيه الخير لدعوتهم وأمتهم (٤٤).

المطلوب إنقاذ الإسلام الاجتماعى من دخان الإسلام السياسى :

وهكذا انشغل الإخوان بالمعارك السياسية ويتكوين الهياكل الحزبية ويقصر صحافتهم على العمل السياسى ، ونسوا أو أهملوا الوظيفة الأساسية للدين ، بل الوعاء الذى تصب فيه العقيدة وهو حياة الناس ومصالحهم وأخلاقهم وتقاليدهم وعاداتهم ، وكل ما يصنع تقدمهم وسعادتهم ، أى أهملوا الجانب الاجتماعى .

إننا فى حاجة كما يقول فهمى هويدى - إلى إنقاذ الإسلام الاجتماعى من حصار دخان معارك الإسلام السياسى ومباخر الإسلام العبادى ، فقد غفلنا طويلا عن الوعاء الذى يصب فيه الاثنان (السياسى والعبادى) وهو أخلاق الناس وتقاليدهم وعواندهم ومن جراء ذلك الإغفال خسرنا الكثير على جبهة التقدم ، حتى قدر لنا أن نشهد تلك المفارقة المدهشة والمحرزنة التى تعايش فى ظلها التدين مع التخلف ، والصلاح مع الفساد ، وعمارة المساجد مع خراب النعم ، ومظاهر الورع مع الطمع والجشع ! (٤٥)

إن التعبد والتدين إذا لم ينعكسا على خلق المرء ومسلكه فأبواب السماء مغلقة .
يؤيد ذلك أنه عندما قيل للنبي إن فلانة تصوم نهارها وتقوم ليلها ، ولكنها تؤذى جيرانها بلسانها قال عليه الصلاة والسلام : لا خير فيها هى من أهل النار .
ولما سئل النبي : ما الدين ؟ كان جوابه : الدين حسن الخلق ، وقال لمن طلب منه النصيحة ليكون مسلما كاملا : « قل أمنت بالله ثم استقم » .

الإسلام الاجتماعى أسبق فى الأهمية من الإسلام السياسى ، والدين يسلح الناس بمجموعة من التعاليم والقيم ، ولايسأل بعد ذلك عن موقف الناس من تلك التعاليم أو عن الكيفية التى وظفوها بها فذلك شأن الناس ومسئوليتهم ، إن استخدموا أسباب النصر انتصروا ، وإن استخدموا أسباب الهزيمة انهزموا ، فقد وهبهم الله العقل - وهو مناط التكليف - ودعاهم إلى استخدامه ، وهم أعلم - إن استخدموا عقولهم - بأمور دنياهم

(٤٤) جريدة « الإخوان المسلمون » اليومية العدد ٢٤٩ السنة الاولى فى ٣ ربيع ثان سنة ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧/٢/٢٤ .

(٤٥) فهمى هويدى : الأهرام فى ١٩٨٨/٦/٢٨ ص ٧ تحت عنوان : ماذا عن الإسلام الاجتماعى ؟

من هنا صنع المسلمون حضارتهم فى ظل الإسلام ، وفى وجوده أيضا تدهورت حالهم ومرجع ذلك إلى الأخذ بالأسباب أو إهمالها ، وحسن التوجيه والتلقى أو عقمه ، ولعل فى ذلك تكمن الإجابة على السؤال الذى طرحه منذ ما يقرب من سبعين عاما الأمير شكيب أرسلان فى كتابه حاضر العالم الإسلامى ج ١ ص ١١٧ حين تسأل : لماذا الإسلام راق بذاته والشعوب الإسلامية غير راقية ؟

فترات تصاعد شعار الإسلام السياسى :

ولكن هل ظاهرة اعتبار السياسة جزءا من الدين ظاهرة أصيلة ودائمة فى الفكر الإسلامى ؟

الحقيقة أنها ظاهرة ارتبطت بظهور مناخ معين ، فمع تزايد التحدى الأوروبى تعددت ربود الفعل واختلفت فكريا وعمليا ، وتعتبر الفترة من أوائل القرن العشرين حتى ثورة ١٩٥٢ من أخصب الفترات التى ظهرت فيها التيارات المتباينة حيث وجدت جنبا إلى جنب تيارات الفكر الإسلامى ممثلة فى الإخوان المسلمين ، والتيارات العقلانية ممثلة فى العديد من المثقفين أمثال سلامة موسى ومحمود عزمى وطه حسين وغيرهم ، والتيارات التوفيقية التى أسسها الإمام محمد عبده .

ومن خلال رصد تطور الحركة السياسية فى القرنين الأخيرين نستطيع أن نلاحظ تلازما بين صعود فكرة الربط بين الدين والدولة ، وبين وجود تحدٍ غربى يفرض وجوده الفكرى والحضارى والمؤسسى ، وأنه إذا تواجد نظام سياسى قوى بمؤسساته وسياساته الاجتماعية فإن إشكالية الدين والدولة تتلاشى على المستوى الفكرى والعكس صحيح فى حالة ضعف النظام السياسى وقوة التحدى الغربى ، وهو ما حدث فى مصر بعد ثورة محمد على (١٦) .

وفى الفترة من ١٩٥٢ إلى ١٩٧٠ حيث كان هناك مشروع قومى وتميز بإدراك القيادة السياسية برؤية مستنيرة لعلاقة الدين بالدولة من خلال الوعى بالوظيفة الاجتماعية والحضارية للدين وبدوره فى قضايا التنمية والتعبئة السياسية والقومية العربية والصراع الخارجى ، حدث تحجيم لجماعة الإخوان المسلمين وإشكالية الدين والدولة من خلال صدامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ فرغم أن الإخوان كانوا يبدون الصدام فقد خسروا كثيرا ، فعلى المستوى الذاتى فقدوا العديد من

(١٦) رفعت سيد احمد : الدين والدولة والثورة ، كتاب الهلال ، ص ٢٣١

القيادات المؤثرة فى الهيكل التنظيمى للجماعة ، وعلى المستوى القومى فقدوا ولاء الجماهير نتيجة لسلوكهم السياسى من ناحية وخوف الجماهير مما تعرض له الإخوان من تعذيب فى السجون .
التمييز بين الدين والدولة :

ومن هنا يتبين أن قضية ربط الدين بالدولة ، التى تنتهى عمليا إلى الدولة الدينية ، التى تدعى لنفسها الحق الإلهى ، وأنها ظل الله فى الأرض ، قضية لاتجد لها دعما من الدين ، ولا تجعلها سندا من سيرة المسلمين ومن حقائق التاريخ .

فقد ميزت الصحيفة التى أصدرها الرسول ﷺ بالمدينة (يثرب) بين الأمة المؤمنة والأمة السياسية التى تجمع المؤمنين بالإسلام واليهود .

فقد تحدث عن الجماعة المؤمنة فقال « إن المؤمنين والمسلمين من قريش (المهاجرين) ويثرب (الأنصار) ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس ثم تحدث عن تكوين هذه الأمة المؤمنة مع اليهود لأمة أكبر على أساس علاقة المواطنة لا الدين فقال « وإن يهود بنى عوف . (ومعهم بقية قبائل اليهود) - أمة مع المؤمنين » ثم تحدث عن أن اختلاف الدين لايتعارض ولاينفى وحدة الأمة بالمعنى السياسى عندما يحدد نقاط الافتراق ونقاط الاتفاق بين الفريقين فيقول : « لليهود دينهم والمسلمين دينهم .. وإن على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ! » .

فقد ميز الرسول ﷺ بين ما هو دين وما هو سياسة ، ما اندرج تحت باب التبليغ من السماء كان دينا ، وما اندرج من السنة تحت أمور السياسة جميعها وشئون الدنيا كلها فهو ليس دينا ، بل هو موضوع للشورى والرأى والاجتهاد . (٤٧)

كان المسلمون يسألون الرسول عن طبيعة القول الذى قال : هل هو من الدين أم من السياسة والدنيا ؟ أهو الوعى ؟ أم الرأى ؟

حدث هذا فى غزوة بدر حين اقترح الحباب بن المنذر النزول عند أقرب ماء من العدو وهو غير المكان الذى نزل بهم النبى فيه ، ووافق النبى ، وحدث التشاور حول أسرى بدر . وفى غزوة

(٤٧) د . محمد عمارة : قضايا سياسية ٤ - الإسلام والسلطة الدينية ص ١٠١ نقلها عن النويرى : نهاية الأرب فى فنون الأدب ج ١٦ ص ٢٤٨ - ٢٥١ طبعة القاهرة .

الخدق راودت الرسول فكرة عقد معاهدة حربية اقتصادية مع حلفاء قريش من غطفان وأهل نجد كي يتصرفوا عن حصارهم للمدينة في مقابل ثلث ثمار المدينة ففاوض قاضى غطفان : عيينة بن حصن والحارث بن عوف واتفق معهما وكتب مسودة معاهدة ، ثم عرض الأمر على سعد بن معاذ وسعد بن عباد ، فرفضاهما ، وقال سعد بن معاذ : والله لآنعطيهما إلا السيف ، فنزل الرسول مسرورا على رأيهما .

وفى قصة الرسول ﷺ مع نخل المدينة وثمره ما يؤكد التمييز بين ما هو دين وما هو دنيا .

روى طلحة بن عبيد الله قال : مررت مع رسول الله ﷺ في نخل ، فرأى قوما يلحقون النخل فقال : ما يصنع هؤلاء ؟ قالوا : يأخذون من الذكر فيجعلونه في الأنثى ، قال : ما أظن ذلك يغنى شيئا ، فبلغهم ، فتركوه ، فنزلوا عنها - (وفى رواية عائشة لهذا الحديث : فصار شيصا) - فبلغ النبي ﷺ فقال : إنما هو المظن ، إن كان يغنى شيئا فاصنعوه ، فإنما أنا بشر مثلكم ، وإن الظن يخطئ ويصيب ، ولكن ما قلت لكم : قال الله ! - فلن أكذب على الله - (وفى رواية عائشة : فقال إن كان شيئا من أمر دنياكم ، فشأنكم به ، وإن كان من أمور دينكم فإلى) - (وفى رواية : أنتم أعلم بأمر دنياكم)

وفى قصة الرسول ﷺ مع أكل الضب ، امتنع عن أكله ونفى حرمة لخالد بن الوليد . وفى قضاء الرسول في القضايا غير الدينية من أمور الدنيا وليس وحيا « إنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض ، وإنما أقضى له بما يقول » (وفى رواية أخرى : وإنما أنا بشر ، أقضى له على نحو ما أسمع) - فمن قضيت له بشئ من حق أخيه بقوله - (وفى رواية : فأظنه صادقا) - فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها .

وفى طلب الرسول من قادة الجيوش أن تكون معاهداتهم موضوعة في الإطار الإنساني والبشرى دون أن يزعم أحد منهم أنها حكم الله « كان إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أو صاه » إذا حاصرت أهل حصن ، فأراديوك أن تنزلهم على حكم الله ، فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لاتدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا .

وقد أوجب علماء الأصول اتباع الرسول فيما كان دينا من سنته لافيما تعلق منها بشئون الدنيا وقضايا السياسة في المجتمع .

فيذكر كتاب « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » ج ١٥ ص ٢٨٦ أن « التأسى بالرسول ليس بواجب إلا فى الشرعيات المخصوصة التى قد أمانا منه وقوع الخطأ فيها دون غيرها » (٤٨) والإمام القرافى (أبو العباس أحمد بن إدريس - مصرى من أصل مغربى تعلمذ على يدى العز بن عبد السلام) قسم السنة إلى أقسام أربعة : الأول تصرفات الرسول بالرسالة والثانية بالفتيا المفسرة لغامض الوحى ، وحدد أن هذين تبليغ وشرع يدخلان فى باب الدين ، أما القسم الثالث ويتعلق بالقضاء والرابع ويتعلق بتصرفاته بالإمامة أى السياسة ، فلسنا ملزمين بالاتباع والتطبيق والتأسى وإنما نحن مطالبون فقط باتباع المبدأ الذى اتبعه الرسول ﷺ فى قضائه وسياسته لشئون الدولة ، فالقاضى يقضى بناء على البيئات والأسباب ، ورجل السياسة المسلم مطالب بأن يسوس الأمة وفق ما يحقق مصالحها ومنافعها ويدفع عنها الضرر والضرار فليس الحكم والقضاء وليست السياسة وشئون المجتمع السياسية ديناً وشرعاً يجب فيهما التأسى بما فى السنة من وقائع وأوامر ونواهي وتطبيقات ، لأنها أمور تقررت بناء على بيئات قد نرى غيرها ، وعالجت مصالح هى بالضرورة متطورة ومتغيرة ، وذلك على عكس ما هو دين وشرع ويبلغ من هذه السنة النبوية الشريفة (٤٩)

رأس الكواكبى فى خلط الدين بالسياسة :

من هنا كان الكواكبى حكيماً حين أكد المضار التى تلحق العقيدة الدينية من تجار الدين ، الذين يصرون على خلط الدين بالنظام السياسى للحكم ، ولاهدف لهم إلا تمكين سلطتهم على البسطاء من الناس بينما « لا يوجد فى الإسلامية نفوذ دينى مطلقاً فى غير مسائل إقامة الدين » ويذكر الكواكبى أن الاستبداد السياسى متولد من الاستبداد الدينى « فبينهما رابطة التعاون لتذليل الإنسان »

ويرى الكواكبى أن الفرق الإسلامية والشيعة والأحزاب بدأت سياسة ثم لبست ثوب العقيدة لتضمن لنفسها القدسية والخلود ولأصحابها الانتصار .

كما يرى أن الدين قد علفت به وزحفت عليه الأساطير والخرافات من الوضعيات المنسوبة

(٤٨) د . محمد عمارة : قضايا سياسية - الاسلام والسلطة الدينية ص ١٠٥ - ١١٧

(٤٩) القرافى : الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام ص ٨٦ - ١٠٩ نقلًا عن

د . محمد عمارة : المصدر السابق ص ١٢٠

لحكماء الشرق الأقصى ، وأن هذه العقائد الضارة الغريبة عن الإسلام تؤدي إلى إشاعة الكسل والتواكل ، لذا يجب تنقية الدين مما لحق به من زوائد وشبهات وبدع وخرافات والعودة الى منابع النقية عودة واعية مستنيرة . ولذا يقول : « ما احوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم إلى حكماء لايبالون بغوغاء العلماء الغفل الأغبياء ، والرؤساء القساة الجهلاء ، يجددون النظر في الدين ، فيعيدون النواقص المعطلة ، ويهذبونه من الزوائد الباطلة ، مما يطرأ عادة على كل دين بتقادم عهده ، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين » .

وقد ميز الكواكبي بين الإسلام كدين وبين الإسلامية كنظام للحكم وهو يرى الإسلامية كتجربة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة تجربة مفتوحة الذراعين لكل ماتأتى به الحياة ، وأن سر خلودها وصلاحياتها الدائمة إنما هو في تطورها وملاعتها لروح العصر ولقوانين المجتمع والكون والطبيعة (٥٠) .

تسييس الإسلام خلق جوا انقلابيا :

ومن هنا يتضح أن ممارسة السياسة باسم الدين أو العكس يحوله إلى حروب لأنها تحصر الغايات في المناصب وتخلط الأهداف بالمغانم فالدين يستشرف أرقى مافى الإنسان والسياسة تستثير أحط مافيه .

ولهذا فإن تسييس الدين أو تدين السياسة لا يكون إلا عملا من أعمال الفجار لأنه يجعل سفك الدماء ظلما من أعمال الجهاد .

إن دعاة تسييس الدين يحاولون تبرير مسلكهم بالإلحاح دائما والاحتجاج بفترة حياة النبي وسنوات حكم الخليفة الراشد عمر بن الخطاب .

ولكن يرد على ذلك بأن حكومة النبي هي حكومة الله أسست على كل القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية ولا تنجح أبدا إلى أخلاقيات السياسة وسلوكياتها ، إنها حكومة من نوع خاص ، لا توجد إلا حيثما يوجد نبي ، ولا نبي بعد محمد ﷺ ، وحكومة عمر بن الخطاب تخالف طبائع الأشياء ، وتجانب قوانين الواقع ، ومن ثم فقد بدت فترة مثالية تحققت بظروفها وطبيعة الحاكم فهي لا تتكرر ولم تتكرر أبدا ، فقد قال النبي عن عمر إنه محدث أى « ملهم أو متنبئ » وإن الحق على قلبه ولسانه ، وإنه لو كان نبي بعد النبي لكان هو عمر .

(٥٠) عبد الرحمن الكواكبي : الأعمال الكاملة - دراسة وتحقيق د . محمد عمارة ص ٧٥ - ٨٠ .

استطاع عمر أن يفهم روح الإسلام في الحركة والتجديد لمواكبة الواقع حتى وإن خالف نصا صريحا في القرآن الكريم ، فلقد ألغى زواج المتعة وألغى حقوق المؤلفة قلوبهم في الصدقات مع قيام هذه الحقوق وذلك الزواج على آيات من القرآن لم تتسخ كما أنه منع الفاتحين من الاستيلاء على الأراضي المفتوحة رغم اتفاق غالبية المؤمنين على خلاف رأيه واستنادهم في ذلك إلى آية الغنائم في القرآن الكريم وإلى سنة النبي ﷺ في تقسيم أراضى خيبر بعد فتحها .

لقد وقف عمر بن الخطاب بطبيعته الاستثنائية ضد قوانين الحياة الدنيا ، فمال بها في اتجاه الدين ، غير أن هذه القوانين عادت إلى كامل فعاليتها بعد مقتله . (٥١)

إن تسييس الإسلام كان عاملا هاما في خلق جو ثوري انقلابي . فقد ترتب على انتشار التعليم ونشأة الصحافة والأحزاب وإجراء الانتخابات والسماح بمبدأ المعارضة في الحدود المرسومة ، أن دخلت الجماهير في العملية السياسية الحديثة وبدأت تمارس تأثيرها الحزبي والانتخابي ونشاطها السياسي في الشارع ، ولكن تبين أنها لم تدخل هذه العملية - المتأثرة بالتفكير الغربي - بأفكار ديمقراطية غربية ، وبسلوك ليبرالي متفتح .. إنما دخلتها بمشاعرها الإسلامية الجريحة - من آثار الزحف الاستعماري الغربي - وبمسلكها العفوي الغليظ الساذج وكل تراثها القديم ، فالدين كان هو العامل الجامع بين أبناء الشعب الذين لا يعرفون القراءة والكتابة ، ولا يعرفون شيئا من السياسة (٥٢)

وبرغم ذلك هزمت كل الحركات التي خلطت الدين بالسياسة ولكن القضية لم تتم فصولها ولا زال الصراع محتدما .

إخفاء الأهداف :

إننا مع القول الذي يرى أن الجماعة نشأت في البداية كحركة دينية اجتماعية أخلاقية وأنها لم تبدأ بأهداف سياسية . ويؤكد هذا الرأي الضابط الكندي « هاردي » الذي يقول : عند بحث جميع الحقائق نجد أن هذه الفكرة لم تكن موجودة أصلا - كان الإخوان من الناحية العددية قوة

(٥١) المستشار محمد سعيد العشماوي : الإسلام السياسي ص ٧ ، ٨ ، ٩

(٥٢) د . محمد جابر الأنصاري : تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٢٠-١٩٧٠ ، عالم المعرفة ،

تمكنهم من تقديم برنامج عام على أسس سياسية قبل عام ١٩٣٦ بوقت طويل ، ولكنهم تجنبوا هذه المخاطرة ، (٥٣)

وسواء أكانت السياسة من أهدافهم من البداية أم لا ، فقد أعلنوا بعد ذلك شمولية الإسلام ، وانغماسهم في معترك السياسة ، وتحركوا في ميادين النشاط السياسى كحزب سياسى ، ولكن بدون أهداف أو برامج محددة تفصيلية حتى يتجنبوا وقوع خلافات مذهبية داخل الجماعة . التى جمعت الدعوة السلفية والطريقة السنية والحقيقة الصوفية - وحتى يصبحوا فى حل من طرق أى موضوع أو قضية بعيدا عن السياق العام ، أو الاهتمام الجماهيرى ويتطلوا من أى محاسبة أو ارتباط مسبق بأهداف محددة .

إن هذا الغموض والإبهام كما سبق أن قلنا - كان متعمدا ومخططا .

ويؤكد هذه الاستنتاجات ما اعترف به الشيخ أحمد حسن الباقورى وزير الأوقاف المصرى الأسبق ، وأحد قادة الإخوان السابقين فى مذكراته حين قال : « حرص الأستاذ البنا على أن يظهر الإخوان المسلمون بمظهر الدراويش الذين يجتمعون على تلاوة المأثورات ، وكان أمله فى ذلك أن يصرف اهتمام العالم الغربى عن الإخوان المسلمين باعتبارهم هيئة سياسية يخشونها على نفوذهم فى الاستدلال والاستغلال ! »

وكان يؤكد هذا الاستخفاء فى الأهداف تشكيل مكتب الإرشاد العام الذى يدير شئون الجماعة ، فقد كان نصف أعضاء هذا المكتب فى أول تشكيل له من علماء الأزهر (٥٤) وتعترف السفارة البريطانية « بأنها لم تتنبأ بأهمية الإخوان والدور الذى سيلعبونه فى المستقبل »

ويؤكد ذلك تقرير المخابرات البريطانية الذى يقول : « خلال السنوات الثمانى الأولى ، أى منذ عام ١٩٢٨ حتى عام ١٩٣٦ لم تحظ حركة الإخوان باهتمام سلطات الأمن البريطانية ، وكان الفضل فى ذلك للشيخ البنا » (٥٥)

(٥٣) محسن محمد : من قتل حسن البنا ؟ ص ٢٢

(٥٤) محسن محمد : من قتل حسن البنا ؟ ص ٢٢

(٥٥) محسن محمد : من قتل حسن البنا ؟ ص ٢٧ ، ٢٨

وإذا كان الإخوان المسلمون قد حددوا لأنفسهم أهدافا شديدة العمومية ، وهى أن يتحرر الوطن الإسلامى من كل سلطان أجنبى ، وأن تقوم فى هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام ، فقد كانت وسائلهم لتحقيق هذه الأهداف يحوطها غير قليل من الغموس أيضا .

وإذا كان الإخوان المسلمون قد حددوا لأنفسهم أهدافا شديدة العمومية ، وهى أن يتحرر الوطن الإسلامى من كل سلطان أجنبى ، وأن تقوم فى هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام ، فقد كانت وسائلهم لتحقيق هذه الأهداف يحوطها غير قليل من الغموض أيضا .

فقد قسم حسن البنا وسائله لتحقيق أهدافه إلى عامة وإضافية ، فالعامة لاتقف عند حد الخطب والأقوال والمكاتبات والدروس والمحاضرات ، وتشخيص الداء ووصف الدواء ، كل ذلك وحده لايجدى نفعا ، ولايحقق غاية ، ولايصل بالداعية إلى هدف من الأهداف ، ولكن للدعوات وسائل لابد من الأخذ بها ، ولا تعدو هذه الأمور الثلاثة :

١- الإيمان العميق ٢- التكوين الدقيق ٣- العمل المتواصل

ثم يذكر إلى جانب هذه الوسائل العامة وسائل إضافية منها السلبى ، ومنها الإيجابى ومنها ما يتفق مع عرف الناس ، ومنها ما يخرج على هذا العرف ويخالفه ويناقضه ، ومنها مافيه لين ، ومنها مافيه شدة ، ولابد أن نروض أنفسنا على تحمل ذلك كله ، والإعداد لهذا كله ، حتى نضمن النجاح ، قد يطلب إلينا أن نخالف عادات ومألوفات ، وأن نخرج على نظم وأوضاع ألفها الناس ، وتعارفوا عليها ، وليست الدعوة فى حقيقة أمرها إلا خروجا على المألوفات ، وتغييرا للعادات والأوضاع ، فهل أنتم مستعدون لذلك أيها الإخوان ؟ ، (٥٦)

وإذا كان الشيخ البنا فى المؤتمر الخامس قد رفض أسلوب الثورة ، وأقر أسلوب القوة غير أنه لم يوضح وسائل القوة التى سيستخدمها للوصول للحكومة الإسلامية (٥٧) .

تعود البنا - حين يطالب بتحديد علاقة الجماعة بالسياسة - التعمية والغموض واللجوء إلى الألفاظ : يتساءل البنا ويجيب : « هل نحن طريقة صوفية ، جمعية خيرية ، مؤسسة اجتماعية ، حزب سياسى ؟ نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة ، نحن نجمع بين كل خير » .

(٥٦) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة بين الأسس واليوم ص ١٤١ ، ١٤٢ .

(٥٧) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس ص ١٦٨ - ١٧٠ .

لكنه يعود إلى القول : « إن الإخوان دعوة سلفية ، طريقة صوفية ، هيئة سياسية ، جماعة رياضية ، رابطة علمية ثقافية ، شركة اقتصادية ، فكرة اجتماعية » (٥٨)

ثم يعود لإنكار كلماته : « أيها الإخوان : أنتم لستم جمعية خيرية ، ولا حزبا سياسيا ، ولا هيئة موضوعية الأغراض محدودة المقاصد ، ولكنكم روح جديد ونور جديد وصوت داور » (٥٩)

المطالبة بتطبيق الشريعة

ومن مظاهر غموض الأهداف مطالبتهم بتطبيق الشريعة الإسلامية فاستطرادا لمفهوم شمولية الإسلام لأمر الدين والدنيا ولوضع الحكومة الإسلامية كهدف ، يعمل الإخوان المسلمون للوصول إليه ، نادوا بأن تحكم هذه الحكومة بالشريعة الإسلامية .

لقد نص الدستور على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع ، وبناء عليه فكل ما تسعه الشريعة الإسلامية من القوانين القائمة ، وكل ما لا يخالفها هو إعمال للشريعة وتطبيق للنص على أنها المصدر الرئيسي للتشريع .

وليس معنى تطبيق الشريعة أن يحكم علماء الدين ، فمأجاء هذا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ، وقد رفض الإسلام الكهانة واحتكار العلم الديني ، وأعطى من استوفى شروط الاجتهاد أن يجتهد ، ولهذا لا توجد للدين مؤسسة خاصة لها سلطة سوى الموعظة الحسنة .

ولقد رفض مصطفى النحاس زعيم الوفد - وهو من أنقى الناس تمسكا بالدين - أن يسلم زمام السياسة لعلماء الدين ، ومنعهم من أن يكسبوا عرش الملك فؤاد بقداسة دينية ليست له وأصر على أن يضعهم حيث يجب أن يكونوا أصدقاء للجميع .

إن تطبيق الشريعة يعني صياغة مجتمع التكافل والتراحم والعدل والإحسان وسيادة التقوى وكفالة الحرية للإنسان وصيانة المال العام ، واحترام العمل باعتباره أساس القيمة ، وتوفير تكافؤ الفرص وبث روح التعاون في المجتمع ومعاقبة المرتشين وقطاع الطرق والناهبين لأموال الشعب والمستغلين لعرقه والمحتكرين لقوته .

(٥٨) أنور الجندى : الإخوان المسلمون في ميزان الحق ص ١١ ، ١٥ نقلا عن د . رفعت السعيد : حسن البناء متى

كيف ولماذا ؟ ص ٨٦

(٥٩) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء - رسالة بين الأمس واليوم ص ١٤٤ .

تولية الأصلح :

وفى فترات الازدهار فى تاريخ الإسلام ، استتبط السلف الصالح قاعدة تولية من هو أصلح للنهوض بالأمر حسب مقتضيات الأمور ، فإمامة الصلاة يجب أن تكون لأتقى المصلين وأعلمهم بالقرآن والسنة ، والقضاء يجب أن يكون لأعلم الناس بالأحكام وأقدرهم على استنباطها ، والولايات جميعا يجب أن يتولاها أقدر الناس عليها .

وقد اشتكى الرسول ﷺ وأبو بكر الصديق بعده من حدة خالد بن الوليد ، وكانا يريان فى سيفه رهقا (ظلما وطفيانا) ومع ذلك جعلاه أميرا للحرب يقود من الصحابة من هو أعلم منه وأتقى وأسبق فى الإسلام وأفضل ، لأنه كان أعلمهم بأمر الحرب .

القاعدة الشرعية هى تولية الأصلح فالأصلح ، والتطبيق الحق للشرعية الإسلامية هو أن يتولى كل أمر من أمور الأمة من هو أنسب له وأقدر عليه ، وهو من تتوافر فيه شروط النهوض بالأمر أكثر من غيره ، وإن كان الغير أتقى وأودع وأعلم .

صياغة المجتمع الفاضل :

ولعل من السخف أن نتصور أن تطبيق الشريعة هو تطبيق الحدود فحسب ، فمن قبل تطبيق الحدود يجب أن نصوغ المجتمع الفاضل على أساس من العدل والتعاون والمساواة .

وإن مما يهدر الشريعة الإسلامية أن نجد بعض من يطالبون بتطبيقها من يملكون الملايين ويقيمون بنوك التقوى فى جزر « بهاما » ويضعون أرصدتهم المتضخمة فى بنوك أوروبا ، وأمريكا ، بينما الملايين من أبناء وطنهم تقتلهم الحاجة ولا يملكون إلا الآلام !!

ألا فليتذكروا السلف الصالح من الأغنياء الذين وضعوا أموالهم فى خدمة مصالح الأمة ، ليتذكروا أن أبا بكر أنفق كل ماله على الدعوة وأن عثمان بن عفان جهز جيش العسرة ، واشترى بنرا فى المدينة ليسقى منها المسلمين بلا مقابل ، وليتذكروا ما قدمه عبد الرحمن بن عوف من مال وفير لبیت المال ، وأن طلحة كان ينفق على أصحاب الحاجة حتى سمي طلحة الخير ، وليتذكروا الإمام الليث بن سعد إمام أهل مصر والنوبة حيث كان يضع خراج ضيعة له فى صُرد ، ويوزعه على فقراء العلماء وطلاب العلم وأهل الحاجة من جيرانه (٦٠)

(٦٠) الأهرام فى ١٤/٣/١٩٨٤ ص ١٢ تحت عنوان «خواطر حرة» بقلم الأستاذ عبد الرحمن الشرقاوى

هذا هو التطبيق الحق للشرعية الإسلامية ، فهي نظام بأسره يحكم العلاقات بين أفراد المجتمع ، ويحتم على الأغنياء أن يقوموا بحاجات الفقراء ، ويوجه كل نشاط إنسانى لتحقيق المصلحة العامة بحيث يكفل لكل من يعيش فى دار الإسلام - مسلمين وغير مسلمين - الحياة الكريمة فيكفل لكل منهم كل حاجاته المادية والروحية من الطعام الجيد والعلم والسكن الصالح ووسائل المواصلات المريحة ، والوقاية من المرض وحسن العلاج ، وكل ألوان المتاع العقلى ، وكل ما أحل الله من زينة الحياة الدنيا والطيبات من الرزق .

القوانين المصرية تتفق مع الشريعة :

لا ينبغي أن يكون تطبيق الشريعة مجال مزايدات ولايجوز أن يتوهم البعض أن تطبيق الشريعة الإسلامية سيقرب القوانين المصرية رأسا على عقب ، فالشريعة تسع كل القوانين التى لا تخالف نصوصها أو روحها « وما أظن أن فى مصر قانونا يخالف الشريعة لأنه يعتبر بنص الدستور باطلا ، ومن العجب أن بعض النصوص الخاصة بالمعاملات قد أخذناها من قوانين أوروبية ، وكانت قد اقتبستها من فقه الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان » .

وما ورد فى القوانين المصرية مما لم يرد فى نصوص الشريعة يعتبر من السياسة الشرعية ، التى هى عمل ولاية أمور المسلمين مما تقضى به مصلحة المسلمين بما لا يخالف أصول الدين ويحقق المصلحة العامة ويدرأ الضرر عن الأفراد والمجتمع . (٦١)

ارتباط الأحكام بالمصلحة :

والإمام الشاطبى يؤكد هذا المعنى حين يذهب إلى أن الأحكام تتجدد مع تجدد الأزمان وترتبط بالمصلحة فيقول : « إنا وجدنا الشارع قاصدا لصالح العباد والأحكام العادية تدور معه أى مع هذا الصالح حيثما دار ، فترى الشئ الواحد يمنع فى حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز » .

ويرى الشيخ محمد عبده أن الربط بين الأحكام والمصلحة المتغيرة هو سر خلود الشريعة الإسلامية وملاستها لكل زمان ومكان فيقول : « إن الشريعة الإسلامية بما تقر فيها من قاعدتى الاجتهاد ورعاية الأصلح كانت من الشرائع التى توافق كل زمان ومكان وتجيز لكل ضرورة حكما

(٦١) الأهرام فى ٢٧/٢/١٩٨٥ ص ١٢ تحت عنوان «خاطر حرة» بقلم الأستاذ عبد الرحمن الشرقاوى

يوافق مقتضى المصلحة والحال - مع اعتبار هذه القاعدة شرعاً أيضاً، خلافاً لما يتقوله عليها المتقولون .

الإسلام لا ينافي الحضارة :

والشيخ محمد عبده ينتقل من إثبات هذه القاعدة العامة إلى الكلام عن موقف الإسلام من الحضارة الحديثة فيقول : « إنه ليس في ديننا شئ ينافي المدنية الحاضرة المتفق على نفعها عند الأمم المرتقية إلا في بعض مسائل الربا ، وإننى مستعد للتوفيق بين الإسلام الحقيقي وكل ما يحتاج إليه لترقية الدولة مما جربه الأفرنج قبلنا ، وغير ذلك ، ولكن بشرط ألا ألتزم مذهباً من المذاهب ، بل القرآن والسنة الصحيحة » (٦٢)

الاجتهاد :

وحين سئل جمال الدين الأفغانى عن أى المذاهب الفقهية يتبع قال إنهم رجال ونحن رجال وقد اجتهدوا لعصورهم وعلينا أن نجتهد لعصرنا .

فالاجتهاد - الذى هو بذل الجهد والطاقة فى عمل بدنى أو فكرى - موجود فى طبيعة البشر ، وهو ضرورة من ضرورات حياة الإنسان وتطوره ، وإذا كان الاجتهاد الشرعى أو الفقهى هو بذل الوسع والطاقة فى استخراج الأحكام الشرعية التى لم يرد بشأنها نص قاطع ، فقد اجتهد الرسول فى الأمور التى لم يرد فيها قرآن ، ورحب بالاجتهاد من أصحابه ، وباب حرية الفكر عندهم مفتوح على مصراعيه فاختلقوا ، وأحياناً يختلف الواحد مع نفسه ، ويرى اليوم حكماً غير الذى رآه من قبل فيقول برأيه الجديد ويحكم به حتى قال عمر بن الخطاب : ذاك ما قضينا ، وهذا على ما نقضى به ، وشاع بين المسلمين أمثال سائرة : « استفت قلبك ولو أفتوك » ، التقليد إبطال لمنفعة العقل - « لا غضاضة إذا تعددت الاجتهادات أو تناقضت طالما أنها فى الفروع لا الأصول » .

وقد سار العلماء يجتهدون لمواجهة الأحداث بأحكام مناسبة لها أخذاً من القرآن أو السنة أو قياساً عليهما أو تمشياً مع مقاصد الشريعة من تحقيق مصالح الناس والتيسير عليهم إذا لم يجدوا نصاً مباشراً أو نصاً يقيسون عليه .

(٦٢) الأهرام فى ١/٥/١٩٩٦ بعنوان « سؤال وجواب » بقلم أحمد عبد المعطى حجازى

وتعدد الآراء واختلافها لا يعد عيباً ، ولكنه علامة على الثراء والسعة ، فقد اختلفت آراء المسلمين منذ عهد الصحابة والتابعين ، ورفض الإمام مالك ما طلبه منه الخليفة أبو جعفر المنصور من إلزام المسلمين باجتهاده في « الموطأ » فقد يكون عند غيره علم لم يصل إليه ، ونصح الإمام أحمد بن حنبل من أراد أن يصنف كتاباً عن الاختلاف في الاجتهاد أن يسميه كتاب « السعة » وليس « الخلاف » .

وسبق أن أوضحنا أنه لا يشترط في الرأي التابع من الاجتهاد أن يكون مذكوراً في الكتاب أو السنة أو في كتب الفقه ، لكنه يكتسب صفته الإسلامية إذا لم يتعارض مع نص أو قيمة إسلامية ، وإذا كان يحقق مصلحة مرجوة لمجتمع المسلمين .

وقد ذكر ابن القيم في أعلام الموقعين ج ٤ ص ٢٧٢ عن حوار بين ابن عقيل وعدد آخر من الفقهاء حول السياسة الشرعية . إذ قال أحدهم إنه لاسياسة إلا ما وافق الشرع . فقال ابن عقيل : السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ، ولا نزل به وحى ، ثم أضاف : فإن أردت بقولك لاسياسة إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليب للصحابة .

وقد انحاز ابن القيم لرأى ابن عقيل ، وانتقد من قال إن السياسة هي فقط ما نطق به الشرع ، حتى اتهمهم بأنهم صنيعوا حقوق الناس ، وجعلوا الشريعة قاصرة لاتقوم بمصالح العباد ، وقال قولته الشهيرة : « إن الله تعالى لم يحصر طرق العدل وإماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر ، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها » . (٦٣)

وهنا يحضرنا سؤال : هل لابد أن يختلف الرأي الإسلامى تجاه أى موقف من المواقف عن

غيره ؟

ليس هذا الاختلاف ضرورياً لأن المسلمين جزء من البشر ، والإسلام تيار من تيارات

(٦٣) الأهرام فى ١٩ / ٥ / ١٩٨٧ ص ٧ بعنوان « لغز الحل الإسلامى » بقلم فهمى هويدى

البشرية ، فإذا اتفقت المصالح والقيم بين المسلمين وغيرهم اتفقت الآراء ، مع مراعاة التمايز الثقافي أو الخصوصية الثقافية لكل شعب .

والقرآن كتاب هداية ، فليس مطلوباً منه أن يضع للناس قواعد مفصلة تنظم أمور السياسة والاقتصاد من زراعة وتجارة وصناعة وخدمات ، فهذه أمور متغيرة ، لذلك جاءت هذه الأمور مجملة في مبادئ وأسس عامة يسترشد بها في ترتيب حياة الناس المتجددة .

وقد قال فقهاؤنا إن الأصل في المعاملات هو الابتكار والابتداع أما العبادات فالأصل فيها الاتباع ، ولذا جاءت في القرآن مفصلة .

ومع هذا نجد المزايدات والمغالطات من طلاب تطبيق الشريعة لأنهم يرون فيها سلماً للقفر على السلطة .

إننا نجد تناقضاً وغموضاً في مطالبهم ، وبين أقوالهم .

فماذا يقصدون بالشريعة الإسلامية ؟

وهل يتفق الدستور والقوانين المصرية مع الشريعة ؟

فيم الاختلاف إن وجد ؟

أقوال متعارضة :

لنعد إلى الوراء .. في مواجهة دستور ١٩٢٣ أعلن الإخوان أن القرآن دستورنا كما أعلن حسن البنا أن أكثر من ٩٥٪ من دستور ١٩٢٣ يتفق مع الشريعة الإسلامية ، وأعلن أيضاً اقتناعه بنظام الحكم الدستوري والنيابي عموماً ، وعدم تعارض دستور ١٩٢٣ أو النظام النيابي المصري في قواعدهما الأساسية مع ما وضعه الإسلام في نظام الحكم .

ولكنه أعلن أيضاً أن دستور ١٩٢٣ غامض وغير واضح ولا مفصل وأن به قصوراً في عباراته وسوماً في التطبيق ، وتقصيراً في حماية القواعد الأساسية التي جاء بها الإسلام وقام عليها الدستور ، مما أدى « إلى ما نشكوه من فساد ، وما وقعنا فيه من اضطراب في كل الحياة النيابية ، وأن غموض الدستور وقف بنا في منتصف الطريق نصاً وتطبيقاً » (٦٤) .

إن هذا التناقض في الموقف من الدستور والملاحظات النقدية الموجهة من حسن البنا إليه

(٦٤) رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ كتاب الهلال .

إنما تتبع من عدائه لما يسمى بالغزو الثقافي ، وإلى شعوره بالحاجة الشديدة إلى هوية ثقافية ، فتطبيق الشريعة يساعد على الاحتفاظ بالكرامة الوطنية وسيادتها ، كما أنه سيعطى معنى فعالا للتركة الثمينة التى أورثها لنا التاريخ .

« نريد أن نفكر تفكيراً استقلاليا يعتمد على أساس الإسلام الحنيف ، لا على أساس الفكرة التقليدية التى جعلتنا نتقيد بنظريات الغرب واتجاهاته فى كل شئ ، ونريد أن نتميز بمقومات ومشخصات حياتنا كأمة عظيمة مجيدة ، تجر وراءها أقدم وأفضل ما عرف التاريخ » .

وبلاحظ البنا فى هذا المجال أن الدولة الإسلامية يجب أن تعتمد على الإسلام كما تعتمد دولة السوفيت على الشيوعية ، والحكومات الأنجلو أمريكية على الديمقراطية .

لكن حسن الهضيبى وعبد القادر عودة - وهما العقليتان القانونيتان البارزتان فى الجماعة - كما يقول د . ميتشيل - قد أثارا كثيرا من دهشته حين أبديا فى مناسبات مختلفة ملاحظتهما بأن القانون المستورد من الدول الأجنبية يتفق مع نص الشريعة ، ولا ينتهك مبادئها العامة - إذا ما استثنينا بعض حالات القانون الجنائى والتجارى .

ويعقب ميتشيل بقوله : إذا كان الأمر كذلك فقيم الإصرار إذن على الشريعة ؟ (٦٥)

هل هناك التقاء بين الشريعة والقوانين الوضعية ؟

ويقرر عبد القادر عودة فى مجال الرد على أن الشريعة لاتصلح للعصر الحاضر - اتفاق الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية الحديثة فى الأسس والمبادئ التى يقوم عليها كل منهما ، وإن كانت الشريعة أسبق فى تقرير هذه المبادئ .

فالشريعة الإسلامية تقر مبدأ المساواة بين الناس دون قيد ولا شرط ، ومبدأ الحرية فى أروع مظاهرها ، فقررت حرية الفكر وحرية الاعتقاد وحرية القول ، ومبدأ العدالة المطلقة ، هذه هى المبادئ الثلاثة التى تقوم على أساسها القوانين الوضعية الحديثة عرفت الشريعة قبل هذه القوانين بأكثر من أحد عشر قرنا ، الشريعة الإسلامية جاءت بمبدأ الشورى من يوم نزولها ، وجاءت بتقييد سلطة الحاكم ، وباعتباره نائبا عن الأمة ، وبمسئوليته عن عدوانه وأخطائه ، والشريعة نزلت بتحريم الخمر وإباحة الطلاق ، ولم تعرف القوانين الوضعية تحريم الخمر وإباحة الطلاق إلا فى هذا القرن .

(٦٥) د . ميتشيل : الإخوان المسلمون ج ٢ ص ١٦٧ - ١٦٩

والشريعة الإسلامية أول شريعة جاءت بنظرية التعاون الاجتماعي ونظرية التضامن الاجتماعي منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ، ولم يعرفها العالم غير الإسلامى إلا فى هذا القرن .
والشريعة تحرم الاحتكار وتحرم استغلال النفوذ والرشوة ، فيقول الرسول ﷺ « لا يحتكر إلا خاطئ » ويقول الله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » (البقرة ١٨٨)
والشريعة تقوم على تحريم الفواحش ، ما ظهر منها وما بطن ، وتحريم الإثم والبغى بغير الحق ، وتقوم على الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
وهذه المبادئ هى المثل العليا التى يتطلع إليها البشر وتحلم بها الإنسانية ، فكيف لاتصلح الشريعة لعصر يرى مبادئها مثله العليا ؟!

هل الرجم عقوبة رمزية ؟

ويرد عبد القادر عودة على من يقول إن بعض الأحكام لا يستساع تطبيقها وهى القطع والرجم ، فيذكر أن كثيراً من الفقهاء لا يرون الرجم ولا القطع على الأجنبى إذا زنا أو سرق ، وليس ثمة ما يمنع من الأخذ بهذا رأى .
ثم ينبه إلى أن عقوبة الرجم تكاد تكون عقوبة رمزية ، إذ من الصعب أن يثبت الزنا بشهادة الشهود ، وكل الجرائم التى رجم فيها على عهد الرسول والخلفاء الراشدين ثبتت بالاعتراف لا بالشهادة ، والزنا التام لا يثبت إلا بأحد هذين الطريقين ، ويشترط فى الشهادة أن تكون من أربعة رجال عدول يشهدون حالة الوطء ، ومن النادر أن يحدث هذا . (٦٦)
وإذا كان الأمر كذلك ، كانت القوانين المصرية موافقة للشريعة الإسلامية ، عدا مسائل بسيطة تحتاج إلى اجتهاد من العلماء ، ويكون الاخوان المسلمون قد ضخموا من شعار تطبيق الشريعة الإسلامية وجعلوا منه قميص عثمان ، وتكأة للوصول لأهدافهم فى السيطرة على الحكم ، علاوة على أنهم حملوا الشعار بمعان غامضة وخلطوا بين أحكام الدين من عبادات وشعائر ومنهج الإسلام الدينى والخلقى ، والأحكام التشريعية الخاصة بالمعاملات فى القرآن والسنة وأراء الفقه الإسلامى أى خلطوا بين أحكام الشريعة والفقه .

(٦٦) عبد القادر عودة : الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ص ٥١ - ٥٧ .

هل فوائد البنوك تعد من الربا ؟

لقد ركز المزايدون في تطبيق الشريعة على مسائل الربا والحدود .

أما مسألة الربا فقد هاجموا المعاملات الحديثة خاصة البنوك ووصفوا معاملاتها بأنها معاملات ربوية منافية لحكم الله ، وتحت هذا الهجوم والابتزاز مارسوا أبشع أنواع الخداع والتمويه والمضاربة في العملة والاستيلاء على رصيد الأمة ومدخراتها من العملة الصعبة من وفورات عمل المصريين بالخارج ، وحجبوها عن الاستثمار المجدى في أوجه التنمية الحقيقية التي كانت كفيلة بحل أزماتها وتوفير فرص العمل لملايين العاطلين وتحقيق الوفرة الإنتاجية ، ووجهوا البلايين من الدولارات إلى نشاط استهلاكي أو صناعات هامشية تحت مسمى شركات توظيف الأموال ، ولم يكن نشاط هذه الشركات والبنوك الإسلامية في الاقتراض تفرق عن تعاملات البنوك العادية ، بل لقد أفسدوا الجهاز الإداري للدولة بإغراء كبار الموظفين بما عرف بكشوف البركة حتى يخدعوا الدولة عن القيام بدورها الوطنى في ترشيد استثمار أرصدة الشعب من العملة الأجنبية .

وبذلك استطاعت شركات توظيف الأموال - لفترة - أن تحجب بنشاطها أرصدة ضخمة عن أن تصب في الأوعية الادخارية الوطنية التي تساهم في التنمية الاقتصادية بحجة أن هذه معاملاتها ربوية .

ولم يكونوا في فتاويهم هذه على حق أو نتيجة إعمال الفكر والاجتهاد المخلص ، بل لقد تجاهلوا آراء كثيرة لعلماء مجتهدين أفذاذ أفتوا بغير ذلك .

فالإمام محمد عبده - وهو أكبر مجتهد إسلامي في العصر الحديث . أفتى منذ مائة سنة

تقريبا بأن فوائد صناديق التوفير ليست من الربا .

وأيد هذا الرأي الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق حين سئل عن رأيه في الفائدة

التي تدفعها صناديق التوفير مقابل الإيداعات ، هل هي حلال أم حرام ؟

فأجاب قائلا : الذى أراه تطبيقا للأحكام الشرعية والقواعد الفقهية السليمة أنه - أى الربح

الذى تدفعه الصناديق - حلال ولا حرمه فيه .

وعلى ذلك بقوله : إن المال المودع لم يكن ديناً لصاحبه على صندوق التوفير ، ولم يقترضه

صندوق التوفير منه ، وإنما تقدم به صاحبه لمصلحة البريد من تلقاء نفسه طائفا مختارا ملتصقا
قبول المصلحة إياه ، وهو يعرف أن المصلحة تستغل الأموال المودعة لديها في مواد تجارية ،
ويندر فيها الكساد أو الخسران ، وقد يقصد من هذا الإيداع :

أولا : حفظ ماله من الضياع وتعميد نفسه على التوفير والادخار ، وقصد ثانيا إمداد
المصلحة بزيادة رأسمالها ليتسع نطاق معاملاتها وتكثر أرباحها ، فينتفع العمال والموظفون وتنفع
الحكومة بفائض الأرباح . ثم يقول : وإذا ما عيبت المصلحة لهذا التشجيع قدرا من أرباحها
متسويا إلى رأس المال المودع أى بنسبة مئوية وتقدمت به إلى صاحب المال ، كانت دون شك
معاملة ذات نفع تعاوني عام ، وليس فيها مع هذا النفع العام أدنى شائبة لظلم أحد أو استغلال
لحاجة أحد ، ولا يتوقف حل هذه المعاملة على أن تندمج في أى نوع من أنواع الشركات التي
عرفها الفقهاء وتحديثها عنها وعن أحكامها .

ثم قال إن هذه المعاملة بكيفيةيتها لم تكن موجودة من قبل ، وليس من شك أن التقدم
البشري أحدث في الاقتصاديات أنواعا من العقود والاتفاقات المرتكزة على أسس صحيحة لم تكن
معروفة من قبل ، وما دام الميزان الشرعي في حل التعامل وحرمة قائما على كتاب الله والله يعلم
المفسد من المصلح « لا تظلمون ولا تظلمون » فما علينا إلا أن نحكمه ونسير على مقتضاه .

ومن هنا يتبين أن الربح المذكور ليس فائدة لدين حتى يكون ربا ، ولا منفعة جرها قرض
حتى يكون حراما على فرض صحة النهي عنه ، وإنما هو تشجيع على التوفير والتعاون اللذين
يستحبهما الشرع .

ويتحدث الشيخ محمود شلتوت عن قروض البنوك التي يقدمها البنك إلى المتعاملين معه
فعرّف المحرم شرعا ثم ذكر أن الفقهاء توسعوا كثيرا فيما يتناوله الربا ، وقال إن ضرورة
المقترض وحاجته مما يرفع عنه إثم ذلك التعامل لأنه مضطر أو في حكم المضطر والله يقول :
« وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » .

ثم تحدث عما يجري بين الناس والحكومات فقال إذا كان للأفراد حاجة تبيع لهم هذه
المعاملة ، وكان تقديرها مما يرجع إليهم وحدهم . وهم مؤمنون بصيرون بدينهم ، فإن للامة أيضا
ضرورة أو حاجة كثيرا ماتدعو إلى الاقتراض بالربح ، فالمزارعون تشتد حاجتهم في زراعتهم
إلى ما يهيئون به الأرض والزراعة ، والحكومة تشتد حاجتها إلى مصالح الامة العامة وإلى ماتعد

به العدة لمكافحة الأعداء المغيرين ، والتجار تشتد حاجتهم إلى ما يستوردون به البضائع ، وترى مثال ذلك في المصانع .

ولاريب أن الإسلام الذى يبنى أحكامه على قاعدة اليسر ورفع الضرر يعطى للأمة فى شخص هيئتها أو أفرادها هذا الحق ويبيع لها مادامت مواردها فى قلة أن تقترض بالربح تحقيقا لتلك المصالح التى بها قيام الأمة وحفظ كيانها (٦٧) .

والدكتور عبد المنعم النمر عرض رأيه فى شهادات الاستثمار فى أهرام ١٩٨٢/٢/٥ ، ٨٢/٣/١٩ فذكر أن ربح هذه الشهادات ليس ربا لانعدام الاستغلال فيه وقال إن بعض كبار علمائنا سبقوه بهذا رأى كما قال إنها معاملة جديدة لم يسبق مثلاً فى الماضى تماماً ولذلك لم تتعرض لها كتب الفقه التى وقفنا عند آرائها لانعدامها منذ عدة قرون وذكر أنها تحتاج إلى نظرة جديدة على ضوء القواعد العامة التى بنى السابقون عليها أراهم ، كما أشار إلى أن بعض العلماء سيخالفونه فى رأيه لتمسكهم بما ورد فى الكتب من معاملات قديمة ورفضهم أو تخوفهم من إعمال الفكر وإبداء الرأى فيما لم يرد من قبل فى كتب الفقه ووقوفهم عند المضاربة أو القراض الواردة ورفضهم لكل معاملة جديدة لا تكون على غرارها مع أن المضاربة كانت نظاماً جاهلياً أقره الرسول لتحقيق مصالح الناس .

وقال إن شد كل معاملة إلى دائرة القراض والمضاربة وقياسها عليها إنما هو تضيق لواسع وجمود بالمعاملات عندما كان فى عصر الرسول ، والواجب النظر إلى كل معاملة جديدة على ضوء القواعد العامة التى هى عدم مصادمة نص قرأنى وتحقيق المصلحة ورفع النزاع والتيسير ورفع الحرج عن الناس .

وبسبب مراعاة المصلحة العامة غير الرسول بعض آراء أصدرها صدرت عنه عن اجتهاد لآعن وحى مثل مسألة تأبير النخل ، ومثل نهى الرسول عن بيع الرجل ماله عند سدا لباب التنازع ، ولكن أصحابه شكوا إليه حاجتهم ومصلحتهم فى مثل هذا البيع الذى منعه ، فرجع الرسول عن نهيه وأباحه لهم مع ضوابط لمنع النزاع ، وهذا هو « بيع السلم » .

(٦٧) جريدة أخبار اليوم فى ١٩٨٢/٦/٢٥ ص ١١ تحت عنوان « مواجهة بين العلماء حول سعر الفائدة ، لحسن روح

أيضا نهى الرسول عن بيع الذهب والفضة وأنواع من الطعام بمثله إلا كيلا بكيل ووزنا بوزن ويدا بيد وسواء بسواء ، لكن الصحابة وجدوا في ذلك حرجا عليهم ، وجاء رجل يشكو للرسول من أن عند جاره رطبا على نخله وليس عنده ، وأن أولاده يريدون أن يأكلوا رطباً ، وأنهم تعودوا على أن يشتروا الرطب بالتمر ويوسعوا على أنفسهم وأولادهم وبيع الرطب بالتمر قد منعه الرسول للتفاوت بينهما وعدم تماثلهما ، فنزل الرسول على مصلحة الناس وأباحه .
فهذا يعنى أن هدف التشريع هو مصلحة الناس ، وحيثما توجد المصلحة يوجد شرع الله .

وقد اجتهد الصحابة والتابعون في استخراج الأحكام الفرعية حتى أنهم غيروا بعض أحكام للرسول (ﷺ) تبعا لتغير الظروف مثل : إن الطلاق الثلاث بلفظ واحد كان يعتبر طلقه واحدة في زمن الرسول ورأى عمر أن الناس استهانوا وأكثروا من التلفظ بالثلاث ورأى تأديبهم وردعهم بإمضائه عليهم ثلاثا ، واستمر الوضع على هذا ثلاثة عشر قرنا وفي عام ١٩٢٩ رأى العلماء أن اعتباره ثلاثا يهدم الأسر ويشرذم الأولاد .

ومثل : أن الفتوى في صدر الإسلام ألا يأخذ الإمام والمؤذن ومعلم القرآن أجرا على عملهم لأنه قرينة ولأن رزقهم مكفول في ميزانية الدولة ، فلما تغير الحال واضطر هؤلاء للانصراف عن عملهم لتحصيل رزقهم ورزق أولادهم تغيرت الفتوى بإعطائهم أجرا .
ومثل أن الفتوى بنص الحديث ألا يأخذ بنو هاشم الزكاة لأن بيت المال متكفل بمعاشهم ، فلما قصر بيت المال وأهملهم صار منهم فقراء كثيرون ولا يستطيعون العمل فتغيرت الفتوى للمصلحة مخالفة للحديث وأجازت لهم أخذ الزكاة .

وهكذا تحرك العلماء فكريا وجابهوا الظروف وغيروا الأحكام الفرعية تحقيقا للمصلحة .
وهكذا تغيرت الفتوى مع تغير الظروف ، وهذا هو سر ماوردته من صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان .

ومعروف ما فعله الإمام الشافعى عندما غير من أرائه حين جاء إلى مصر ، ورجوعه عن آراء كان قد أبداهها وهو بالعراق مما يطلق عليه المذهب الجديد والمذهب القديم .

وكل هذه أمثلة ناطقة للحث على التحرك العقلي في نطاق النصوص والقواعد الشرعية التي اعتمد عليها السابقون وغطوا الأحداث بأحكامهم بل تجاوزوها إلى الفروض وإصدار أحكام لها بينما نحن « محلك سر » نقس الأقوال الواردة في كتب الفقه مع أنها قيلت لظروف انتهت ولعرف تغير .

إن إقرار الرسول السكوتى لنظام المضاربة لايعتبر نفيا لكل ماعداها من صور المعاملة التي قد تحدث ولايعتبر حكما بالحرمة عليها بل المعروف لدى العلماء أن الأمور المسكوت عنها يرجع في الحكم عليها إلى قاعدة : أن الأصل في الأمور غير التعبدية الإباحة ما لم يرد نص أو دليل يقتضى تحريمها فتكون ممتنوعة أو إيجابها فتكون واجبة ، والأمور المسكوت عنها أصلا تبحث على ضوء المصلحة العامة للناس وتيسير الشريعة عليهم فعقد شهادات الاستثمار عقد جديد مسكوت عنه من قديم يبحث على ضوء المصلحة العامة للناس (٦٨) .

والشيخ عبد الجليل عيسى عميد كلية أصول الدين الأسبق يرى أن ربا النسيئة (الربح المركب) حرام لايجوز الإقبال عليه إلا للمضطر ، أما ربا الفضل (الربح البسيط) فإنه محرم لآلذاته بل لأنه وسيلة للربح المركب وهو جائز للحاجة الشديدة أو لمصلحة تفوق مافيه من ضرر ، ويعطى الرجل مثلا لمفهومه لسعر الفائدة فيقول إذا تقدم رجل نو مال لأحد البنوك الحكومية لإقراضه عشرة آلاف جنيه بفائدة قدرها ٥٪ ليشتري بها أرضا ، ويستصلحها ، فإذا فعلت الحكومة هذا عن طريق بنكها فقد استفادت حين وظفت أموالها وفتحت أمام عدد من الأفراد فرص العمل الشريف ، فهذه فوائد متعددة ، ولكن فيها مفسدة واحدة ، وهي مافيه من ربا الفضل ، فأيهما أقوى خاصة وأن الربا مفقود لعله تحريم الربا وهو استغلال حاجة الناس .

ثم قال إن المسلمين كلما سمعوا أن الفائدة حرام مطلقا ، وهم في حاجة إليها في بعض الظروف اضطربت مشاعرهم ، ويخشى أنه إذا ترك هؤلاء على ما هم عليه أن يتدخل الشيطان لنصرة الهواجس ، فيضجروا من الإسلام ، وتكون العاقبة وخيمة .

(٦٨) الأهرام في ١٩/٢/١٩٨٢ ص ١٢ د الدكتور النمر يرد على معارضيه : ربح شهادات الاستثمار ليس ربا فليس فيه استغلال ، بقلم د . عبد المنعم النمر .

والشيخ على الخفيف - كان يعمل أستاذا بجامعة القاهرة وكان عضوا بارزا في مجمع البحوث الإسلامية وله العديد من المؤلفات - يرى أن المعاملة مع صندوق التوفير ليست معاملة ربوية يحرمها الشرع .

فقد سئل عن الأرباح التي يحصل عليها الذين يودعون أموالهم في صناديق التوفير والبنوك فقال إن الربا هو أخذ مال في معاملة مالية بدون مقابل ، ثم يقول عن الصورة المعمول بها في صناديق التوفير : إن هذه المبادلة ليست قائمة في التعامل مع الصندوق ، لأن الصندوق لا يمتلك المال الذي يودعه الشخص فيه بدليل أن المودع يستطيع أن يسترده منه في أى وقت يشاء ، ويقوم الصندوق أو البنك باستثمار هذا المال ، فالعلاقة بين المودع وبين البنك أو الصندوق ليس فيها فكرة تملك أو إقراض ، وإنما هي عبارة عن عقد بين المودع والصندوق ، ولذلك لا يتحقق فيه معنى الربا .

ثم يقول إن هذا العقد مستحدث ولم يكن له وجود من قبل ، ولذلك فإنه يعد جائزا إذا توافرت فيه ثلاثة أصول : الخلو من الربا ومن الغش والتدليس ومن الغرر (الجهالة) (٦٩)

الحدود وشروط تطبيقها :

أما مسألة الحدود فقد طالب دعاة تطبيق الشريعة - بالإسراع في تطبيقها حتى يقيموا حدود الله وتبرا ذمتهم ، دون أن يقيموا وزنا لشروط التطبيق وإجراءاته ، ولا للمناخ الذي يجب أن يتوفر قبل العمل على إقامة الحدود .

ففي الزمن الرديء - كما يقول الأستاذ فهمي هويدي الكاتب الإسلامي - ترجم الحل الإسلامي إلى قوانين ومراسيم ، واختزلت الرسالة في الحدود ، حتى بات عنوانها موزعا بين السوط والسيف ، أصبح العقاب هو محور التعاليم ، وشغل البعض بكيفية ملاحقة العصاة وشاربي الخمر والزناة حتى قرأنا عن جدل حامى الوطيس بين فريق من فقهاء آخر الزمان في دولة إسلامية طبقت الشريعة مؤخرا ، لاعتن ما أهدر من صور الحق والعدل ، ولكن عن كيفية قطع يد السارق ، وهل يتم القطع عند الرسغ أم عند المرفق ١١٩

(٦٩) أخبار اليوم في ٢٥ / ٦ / ١٩٨٣ ص ١١ تحت عنوان « مواجهة بين العلماء حول سعر الفائدة » لحسن نوح

إن للإسلام أهدافاً تركز على القسط والعدل ، وإن له وسائل ليست مطلوبة لذاتها ، لكنها ينبغي أن توظف لخدمة الأهداف ، وفصل الوسائل عن الأهداف يفرغ الرسالة من مضمونها ، ويلغى وظيفة الدين ، ويبقى على مظهره ، وهو ما أسماه على بن أبى طالب بالإمارة الفاجرة ، وإذا ما حدث ذلك الانفصال ، وكان لابد من الاختيار فإن انحيازنا يجب أن يكون للأهداف دون الوسائل ، وذلك أننا لانستطيع أن نصف نظاماً استبدادياً يطبق الحدود الشرعية بأنه إسلامى بأى حال - وأكثر التطبيقات المعاصرة للإسلام ينطبق عليها هذا الكلام - (العبارة لا زالت للأستاذ فهمى هويدى) - وإنما نقطع بأن هذا الموقف ليس إلا انتحالا وتديسا على الإسلام ، ونذهب إلى أن المجتمع الذى تسوده قيم الحرية واحترام كرامة الإنسان - وإن لم تطبق فيه الحدود هو أقرب إلى الإسلام وربما أقرب إلى الله سبحانه وتعالى .

وإذا كان محمد عبده قد قال عن أوروبا حين زارها إنه وجد فيها إسلاماً وإن لم يجد فيها مسلمين ، فقد يما استخدم نفس المنطق فى المقارنة بين المسلم الجائر والكافر العادل حيث انحاز بعضهم إلى الأخير قائلاً : « إن المسلم الجائر إسلامه له وجوره علينا فى حين أن الكافر العادل كفره عليه وعدله لنا » .

وقد نقل ابن تيمية عن السلف قولهم : إن الله يقيم البولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة وإن الدنيا تدوم مع العدل والكفر ، ولا تدوم مع الظلم والإسلام .

ويذكر فهمى هويدى أنه لا يفهم لماذا تحتل الحدود الشرعية ذلك القدر من الأهمية الذى يصوره لنا بعض الدعاة ، علماً بأنها ليست من الأهداف فى شئ فضلاً عن أنها لاتحتل أياً من مراتب الأولوية فى الوسائل ، بل يزعم أن الشارع الإسلامى لم يكن شديد الحرص على إنفاذها فى الناس ، وتمنى الشارع لو أنهم لجأوا إلى العفو والتوبة بدلاً من المسارعة إلى تطبيقها عند أول بادرة .

فعندما يكون عدد آيات القرآن الكريم ٦٢٣٦ آية بينها ثلاثون آية فقط تتعلق بما نسميه الأمور الجنائية ، فإننا نفاجأ بمن يتجاهل هذا العدد الضخم من الآيات التى تخاطب عامة المؤمنين من أسوياء البشر ، ولا يرى فى القرآن الكريم إلا تلك الآيات الثلاثين التى تخاطب الشواذ والمنحرفين والعصاة !

إن الذين شغلوا بقضية الحدود على هذا النحو ليسوا سوى ضحايا المفاهيم التي راجت في الزمن الرديء فافسدت عقول كثيرين وأسأت إلى الإسلام حتى مسخت صورته .
إن الإسلام رسالة تعنى بهداية البشر أكثر من عنايتها بعقابهم أو ردعهم .

إن الحدود هي العقوبة القصوى وخط الدفاع الأخير وليس كل جريمة يعاقب فيها بالحد الأقصى ، وقد حرصت الشريعة على التضييق من تطبيق الحدود قدر الإمكان عملاً بالقاعدة الفقهية « ادروا الحدود بالشبهات » . وهناك تشدد في إثبات كل حالة ، ففي معظم الجرائم اشترط الشارع شاهدين ، ولكن في جريمة الزنا اشترط أربعة شهود ، واشترط أن تكون الشهادة قائمة على المعاينة لأعلى السماع ، وألفاظها صريحة وقاطعة في الدلالة على الواقعة .
وقد دعت تعاليم الإسلام إلى ستر الذنوب والمعاصي ، وعدم التطوع بالإبلاغ عنها أو الإقرار بها .

فعندما نصح أحد المسلمين « ماعزا » الذي ارتكب جريمة الزنا بأن يتوجه إلى رسول الله ليعترف بفعله قال له الرسول « لو سترته بردائك لكان خيرا لك » .
كما أن التعاليم تنصح بالبحث عن مخارج لتجنب تطبيق الحدود لتشجيع الناس على التراجع والتوبة والعيش في طاعة الله .

فقد قال الرسول لمن اعترف بجريمته : لعك قبلت ، لعك نظرت ، وأعرض النبي أكثر من مرة ممن جاء إليه في المسجد ليعترف بفعله ، وقال لأحدهم بعد أن صلى وراءه : اذهب فقد غفر الله لك .

حتى قال ابن القيم مستندا إلى هذه الواقعة : إن الإمام مخير بين أن يترك الحد أو يقيمه .
وعلاوة على ما تقدم فالتوبة والعفو يقدمان على تطبيق الحد .

وثمة رأي راجح عند الفقهاء يرى أن التوبة تعد سببا للإعفاء من العقوبة مستنديا إلى الآية ١٦ من سورة النساء التي تتحدث عن يرتكب الزنا :

« فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنها » .

والآية ٢٩ من سورة المائدة التي ذكرت حد السرقة ثم قالت بعد ذلك :

« فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه » .

وبهذا المنطق تصرف الرسول ﷺ فيما صادفه من حالات حتى قال ابن القيم :

« والله تعالى جعل الحدود عقوبة لأرباب الجرائم ، ورفع العقوبة عن التائب شرعا وقدرًا ،

فليس في شرع الله ولا قدره عقوبة تائب البتة » .

والعفو مرغوب في جرائم القصاص بوجه أخص ، ويتضح ذلك في الآية ١٧٨ من سورة

البقرة التي وردت في سياق الحديث عن القصاص « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف

وأداء إليه بإحسان » وما من حديث نبوي ورد في شأن القصاص إلا وتضمن إشارة إلى أن العفو

مرغوب تعزيزًا لأواصر الأخوة والرحمة . (٧٠)

ومما سبق يتضح لنا كم هي مفتعلة قضية المطالبة بتطبيق الشريعة !! وكم هي حق يراد

بها باطل !!

إن أحكام لشريعة الواردة في القرآن ثمانون حكمًا أو ثمانون آية من ٦٢٣٦ آية ، وهذه

الآيات الثمانون تتضمن أحكامًا في الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ومواريث ، وكلها معروفة

للجميع ومطبقة على أفضل وجه ، ، وحكم واحد في المدني « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وأربع

عقوبات فقط ، هي حد السرقة ، وحد الزنا وهو الجلد أو الرجم ، وحد القذف ، وحد الحراقة

وقطع الطريق وهو بذاته العقوبة الموجودة في القانون المصري ، وهي الأشغال الشاقة المؤبدة أو

الإعدام إذا قتل أحد الأشخاص .

ومن هنا تكون عندنا ثلاث عقوبات فقط غير مطبقة : حد الزنا وحد السرقة ، وحد القذف .

أما حد الزنا فمن الصعب جدا تطبيقه لأنه يحتاج إلى أربعة شهود عدول يرونه رأى العين

كالمكحل في المروءة .

وعبد القادر عودة سبق وأن أشرنا إلى رأيه في أن من النادر إثبات الزنا ، وأن عقوبته تكاد

تكون عقوبة رمزية ويذكر مصطفى مرعى شيخ المحامين أن القرآن لم يذكر الرجم أبدا كعقوبة

للزنا ولكن الرسول ﷺ رجم امرأة زانية فأصبح الرجم هو العقوبة للمتزوجة ولكن المرأة التي

رجمها الرسول كانت يهودية ويعاقب الشرع اليهودية الزانية بالرجم أى أن الرسول عليه السلام

(٧٠) الأهرام في ١٩٨٦/٤/٨ ص ٧ بعنوان : عن الحل الاسلامي ليس بالسوط ولا بالسيف !

لفهمي هويدي

عاقبها حسب شريعتها (٧١)

أما حد السرقة ، فقد ورد في القرآن بدون إجراءات ، والإجراءات الواردة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه طبقه في سرقة بين أشخاص لاسرقة من مال عام .

ويرى المستشار محمد سعيد العشماوى أن الإسلام عدالة لاعقوبة ، مما يستوجب إقامة العدالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية - وهي مفقودة الآن - ثم نبهت في تطبيق حد السرقة ، ونضع الشروط الفقهية اللازمة لتطبيقه ، ونرى ما إذا كان من الممكن أن نأخذ بها على علتها ولانضع شروطا معينة ، لاسيما وأن الدولة العثمانية ألغت هذه العقوبة نهائيا ، وأن هناك أشياء واردة في القرآن مثل « الرق » و « التسرى بالجوارى » وهي واردة في ٢٥ آية ، ومع ذلك فنحن لانطبقها حاليا .

هذه المسائل يتعين أن تطرح للمناقشة الحرة والاجتهاد ، دون تعلق لمشاعر غير ناضجة أو غير سوية ، ودون إرهاب أو تخويف أو اتهامات بالكفر والإلحاد ومع مراعاة ظروف المجتمع والعصر وعلل الأحكام وقصد الشارع الأعظم منها .

إن أغلب المصريين يقيمون أحكام الدين من عبادات وشعائر وينفذون منهج الإسلام الدينى والخلقى بأسلوب راق لاصلة له بنظام الحكم أو السياسة ، والدعوة إلى منهج الإسلام تكون طبقا لما ذكره القرآن « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » .
التمييز بين الشريعة والفقه :

أما آراء الفقهاء التى يتم الخلط بينها وبين الشريعة فهى آراء بشرية ، ليس لها قداسة ، يؤخذ منها ويرفض ، وهؤلاء الفقهاء اجتهدوا لعصورهم ومن واجبنا أن نجتهد لعصرنا ، ونأخذ من آرائهم ما يناسبنا .

إن الخلط بين آرائهم والشريعة هو خلط بين ما أنزله الله وما رآه الناس ، وإن فى أحكام المحاكم المصرية طوال قرن كامل ما يعتبر فقها جديدا أقرب إلى أحوال المجتمع وأدنى إلى طبيعة العصر (٧٢)

(٧١) الأهرام فى ١٢/٢/١٩٩٦ ص ١٠ تحت عنوان « الحسبة وتطبيق الشريعة » بقلم د . عبد الله هدية عميد كلية تجارة أسبوط .

(٧٢) المستشار محمد سعيد العشماوى : الإسلام السياسى ص ١٦١ ، ١٦٢ + حديث صحفى معه نشر بمجلة التنوير مارس سنة ١٩٩٥ ص ١٨

توحيد المحكمة المصرية :

وإذا كانت مبادئ الدستور تتفق مع الأغلبية الساحقة لما ورد بالشريعة الإسلامية فقد واكبت القوانين المتلاحقة تطورات العصر واستجابت لمتطلباته ، ولآراء كبار المجتهدين الإسلاميين حتى نص الدستور الحالى على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسى للتشريع .
فمثلا دعا الشيخ محمد عبده - وهو أكبر مجتهد إسلامى فى عصرنا - فى بداية القرن العشرين إلى توحيد المحكمة المصرية ، وكان هذا أمنية علماء القانون الذين ناقشوا مواد دستور ١٩٢٣ قبل صدوره .

فقد كان هناك اتجاه لتوحيد جهات القضاء بقدر الإمكان فى مسائل الأحوال الشخصية والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وإدارة أموال ناقصى الأهلية ، ثم استصوبت اللجنة الفرعية رأى عبد الحميد بدوى أنه لا مجال للحسم فى هذا الأمر بالدستور لأفضلية ترك الأمر مرنا يعالج فى المستقبل بالقانون « سيرا إلى إنشاء نظام مستقل عن الدين ، دون أن يكون ثمة نص دستورى يعوق هذه المرونة » .

ومعنى هذا أنه يقى لجهات القضاء الدينى والطائفى اختصاصها فى هذا الشأن ، رغم الشعور أنه من مصلحة التطور بالمجتمع أن يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهى ، وفضل المؤتمرون أن يترك الأمر للمستقبل (٧٣) .

وقد تطور الأمر بعد ذلك فتوحدت المحكمة المصرية التى يقف أمامها جميع المتقاضين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية .

لقد كان الغاء الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة هى الأخرى خطوة هامة فى سبيل توحيد المحكمة المصرية ومثل جميع المتقاضين على أرض مصر أمامها .

من هنا عملت حكومة الوفد بعد توقيع معاهدة ١٩٣٦ مع انجلترا على تحقيق هذا الهدف واضحة فى اعتبارها تحاشى أى إجراء أو موقف يدفع الدول الغربية إلى التردد فى الاستجابة لمطلب مصر بإلغاء هذه الامتيازات .

وحين توجه مصطفى النحاس باشا إلى فرنسا لحضور مؤتمر مونترو لبحث هذا الموضوع قدم له مرشد الإخوان المسلمين مذكرة يطلب فيها تطبيق التشريع الإسلامى ، فغضب النحاس

(٧٣) رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ٤٢ (كتاب الهلال)

باشا وصرح فى خطبة له بالإسكندرية بعد عودته مشيرا إلى مضمون رسالة المرشد العام فقال إن جماعة لا وزن لها ولا قيمة تطالب بأن يكون القرآن دستور الأمة والإسلام عال الجنابات وليس فى حاجة إلى هذه الصيحات (٧١) .

آيات التكفير :

بقيت مسألة يرددها أصحاب شعار الإسلام دين ودولة ويلحون فى ترديدتها يرهبون بها معارضيتهم ويتهمونهم بالكفر ، وهى آيات من القرآن الكريم يرفعونها فى وجوه خصومهم : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » مع أن هذه الآيات لاتخاطب المسلمين وإنما تخاطب أهل الكتاب وحدهم حين يمتنعون عن تطبيق ما جاء فى التوراة والإنجيل ، وكل المفسرين متفقون على ذلك .

فالطبرى يقول إنه روى عن رسول الله ﷺ أن هذه الآيات نزلت فى أهل الكتاب وليس فى أهل الإسلام منها شئ ، ويروى الزمخشري عن ابن عباس نفس هذا المعنى ، ويقول القرطبي إنها فى أهل الكتاب نزلت كلها فيهم .

كما أن كلمة الحكم فى هذه الآيات ، وفى كل آيات القرآن يقصد بها القضاء فى الخصومات بين الناس كما تعنى أيضا الرشد والحكمة ، وليس المقصود بها السلطة السياسية (٧٥) .

إن السلطة السياسية لها مصطلح آخر فى القرآن وهو الأمر « وأمرهم شورى بينهم » وسنزيد هذه المسألة تفصيلا فيما بعد .

قراءة مظاهر الطبيعة :

ومن الملاحظ أنه كلما اشتد حماسنا لإحياء ديننا الحنيف وشريعته كان أول ما يطالب به المزايدون هو الحدود ، ولم نسمع منهم أحدا أراد أن يحيى الدين وشريعته من ناحية أن ندرس ظواهر الطبيعة ، والطبيعة هى خلق السموات والأرض التى يأمرنا القرآن الكريم أن نجعلها

(٧٤) عباس السيسى : حسن البنا - مواقف فى الدعوة والتربية ص ١٧٧ .

(٧٥) المستشار محمد سعيد العشماوى : الإسلام السياسى ص ١٦٢ .

مدرار تفكيرنا ، وما العصر الحاضر شئ غير هذا ، فالقرآن كتاب الله والطبيعة بكل ظواهرها هي خلق الله ، فهل يكمل دين المسلم إذا قرأ الكتاب الكريم ولم يقرأ معه الكتاب الآخر وهو هذا الكون الفسيح ؟

إن هذا يحتاج منا إلى أن ينخرط العلماء بأنفسهم لدراسة جانب أو آخر من كائنات هذا العالم في جماده ونباته وحيوانه بحيث يصبح المسلم في القرن الخامس عشر الهجرى على غرار المسلم القديم في مستهل القرن الهجرى الأول حيث انكب العلماء على القرآن دراسة وقراءة ، فلنأخذ عنهم ذلك ، ولتصف إليه قراءة خلق السموات والأرض^(٧٦) فهي الشرط الأساسى الذى بغيره لا يتحقق للإنسان حريته لأنه بهذه القراءة يتعرف على حقائق الأشياء ويخضعها لمصلحته في إعمار الأرض التى كلفه الله بها ، وإن تكون لنا نهضة حقيقية إلا إذا تسربت الرؤية العلمية الجديدة قطرة قطرة حتى تعم الشعب كله بدرجات ، وتصبح طابعا يميزه .

انتكاسة اليقظة :

لقد أصابنا التواكل وفقدان التوازن منذ القرن السادس عشر أى منذ الاحتلال التركى حتى أوائل القرن التاسع عشر حيث بدأت اليقظة تردنا إلى ما كنا عليه في تاريخنا كله من إبداع حضارى لم يفتر قط بمثل ما أخذته الفتر في المرحلة الأخيرة .

فلم نكد نتفاعل مع حضارة الغرب ونأخذ منها بنصيب مما يفيدنا حتى أوهمنا من أوهمنا بأنها ليست منا ولا نحن منها ، وهى ليست إلا غزوا ثقافيا ، فسرى في أوصالنا خوف من المفامرة : من الحرية - من الديمقراطية - من التعددية .. من الإبداع .

لقد قمنا بثورات لتظفر بالحرية : ثورة ضد الحملة الفرنسية .. ثورة عرابى .. ثورة ١٩١٩ ثورة ١٩٥٢ لكننا لم نكد نظفر بجانب منها حتى استثقلت كثرتنا الغالبة عبيثها وأحالتها إلى أفراد منا قليلين ليكونوا هم الأحرار أصالة عن أنفسهم ونيابة عن بقية الشعب .

إننا لانريد أن نحاكى سوانا محاكاة تنفى ذاتنا بل نريد أن ندخل مع حضارة العصر وثقافته دخول من يقبل ويرفض ويعدل ، أى من يحاور ويجادل ويبدع ، نريد الجمع بين أصول الحضارتين - حضارتنا التى ورثناها وحضارة الغرب - فى صيغة واحدة ترسم ثقافتنا الجديدة

(٧٦) الأهرام فى ١٧ / ١٠ / ١٩٨٢ من ١٢ تحت عنوان « رسالة فى زجاجة » بقلم د . زكى نجيب محمود

التي تجمع بين مبادئ الأخلاق كما وردت في العقيدة الدينية وقوانين العلم الحديث بما تتضمنه من منهج جديد للنظر .

لقد فعل جمال الدين الأفغانى شيئاً من هذا الجمع في الرد على الدهريين ، وكذلك فعل الشيخ محمد عبده حين كتب رده على هانوتو ، وحين زار هربيرت سبنسر زيارة أتاح حواراً بين ثقافتين ، فأين هؤلاء ممن ينادون اليوم بالفرع مما سموه الغزو الثقافى (٧٧) .

إن مصر لأول مرة قد عجزت عن الإبداع الأصيل حضارة وثقافة ، كما عجزت عن تمثل ما يبده الآخرون ، لأن زمام عقولها قد أمسكت به أيد لا تعرف إلا الوراء وترى الكمال في الأمس ، وتسمى الرجوع تقدماً ، واللاعقل اعتزازاً بالتراث .

ولا نجاة إلا أن يهذى الله هذه الأيدي لتدير وجهها إلى الامام ، فليس هناك على طول التاريخ إنسان تقدم بخطوات إلى السوراء ، فالتقدم أن تكون الحال في يومنا أفضل منها في أمسنا ، وأن تكون مصر اليوم أرفع درجة من أى مرحلة سابقة في تاريخها كله . (٧٨)

لقد عاشت مصر ستين قرناً قبل الغزو التركى لم تشهد من المصرى فيها إلا متديناً عاملاً أو عاملاً متديناً ، لم يكن هناك تنافر بين العمل والدين ، بل كانا وجهين لعملة واحدة .

ولما أنشئ الأزهر الشريف في القرن العاشر الميلادى ظل ستة قرون يودى الرسالة المزبوجة : العلم والدين ، وهو لا يفصل بين الحياتين ، فهو عالم حين يتدين ، وهو متدين حين يخدم العلم .

ثم جاء الفتح العثمانى فتحوّلت أمتاً إلى أمة من الدراويش تعيش غيبوبة ثقافية تفقد صاحبها القدرة على دقة التوازن بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة ، وأصبح المتخرج من الأزهر رجل دين أكثر منه رجل دين وعلم مندمجين في كيان واحد . (٧٩)

وفي العصر الحاضر الذى بدأ بصحوة ويقظة تفتحت على حضارة العصر ، وكان الأمل أن تزدهر وتؤتى ثمارها - رأينا انتكاسة وردة تصيب الحياة الفكرية والثقافية في مصر الراهنة

(٧٧) الأهرام في ٢٩ / ١٠ / ١٩٨٤ ص ١٣ مقال بعنوان « رهبة المجهول » بقلم د . زكى نجيب محمود

(٧٨) الأهرام في ١٧ / ١٠ / ١٩٨٣ ص ١٣ مقال بعنوان « رسالة في زجاجة » بقلم د . زكى نجيب محمود

(٧٩) الأهرام في ٥ / ١٢ / ١٩٨٣ ص ١٢ مقال بعنوان « مثقف يحاكم نفسه » بقلم د . زكى نجيب محمود

تدفع المصرى إلى الخلف ، بعد أن كانت فى الجيل الماضى تدفعه إلى الأمام ، لأن رواد الفكر والثقافة فى الجيل الماضى كانوا يشدون أبصار الناس إلى أرض الواقع الحى بدل أن تستغرق كلها فى النظر إلى أعلى ، فجاء رواد الفكر والثقافة فى هذا الجيل ليصرفوا أنظار الناس عن واقعهم وحقاتهم ، ونموذجهم فى ذلك هو ماكانت عليه مصر فى عصر الانحطاط العثمانى خلال القرون الثلاثة السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر . (٨٠)

إنهما ضربان مختلفان من الثقافة والتثقيف : ضرب يحث الناس على الحركة والمغامرة والكشف عن الجديد ، وضرب آخر يعيل بالناس إلى السكون والقعود والركود ، الضرب الأول لايدع أصحابه إلا وهم يشقون جلاميد الصخر صعودا إلى الذرا علما وأدبا وفنا وريادة وسيادة وثراء ، وهم أحرار فى أوطانهم بلا انقلاب للحكم أو اعتقال أما الضرب الثانى فينتهى بأصحابه إلى مواقع التبعية الذليلة الفقيرة المريضة ، ويكون من نصيبهم الهدم والتخريب والجهل والرجوع إلى الوراء ليأذا بالماضى ليحميهم من قسوة الحاضر .

فإذا قارنا بين ماكتب فى مصر خلال الثلث الأول من هذا القرن بمجمل القول الذى يذاع اليوم نطقا أو كتابة ، وجدنا أن المجل فى الحالة الأولى من شأنه أن يحفز المتلقى إلى حركة يؤديها ، بينما المجل فى الحالة الثانية يقف بالمتلقى حيث هو لايرى نفسه مدفوعا إلى عمل يؤديه . فمن ذا يقرأ للشيخ محمد عبده ولايشعر بوشائج القربى بين عقيدته وبين العلم الحديث ، ومن ذا يقرأ لقاسم أمين ولا يزداد إيمانا بحق المرأة فى التعليم وفى العمل ، ومن ذا يقرأ لأحمد لطفى السيد ولايكتسب بعد ذلك إثارا للعقل على العاطفة والهوى .. ومن ذا يقرأ لطفه حسين ولاتشدد رغبته فى صيغة جديدة لحياة الإنسان العربى تندمج فيها الهوية العربية بمقومات الرؤية العصرية .. ومن ذا يقرأ للعقاد ولايجد نفسه مدفوعا إلى هدف يحقق له فرديته الحرة المستقلة التى لا تنطمس معالمها أمام جبروت خارجى ، ولكن انظر إلى كثير مما نقرأه اليوم فلن نشعر إلا بالغثيان والهزال والضياع (٨١) .

إن الجيل الحاضر له إبداعاته التى كانت كفيلة بأن تنقلنا إلى ما هو أفضل وأبعد تقدما لولا

(٨٠) الأهرام فى ٢١/١١/١٩٨٣ مقال بعنوان « جزر التصدع » بقلم د . زكى نجيب محمود .

(٨١) الأهرام فى ٣٠ / ١ / ١٩٨٤ مقال بعنوان « ثقافة السكون وثقافة الحركة » بقلم د . زكى نجيب محمود .

أن خالطها - من دعاة العودة إلى الماضي - ماقيدها وأنقص من قيمتها فقد ضربوا على وتر حساس وهو استنقار الروح الوطنية أو التعصب القومى ، فملأوا الأذان بضرورة توكيد المصرى لذاته - وهى دعوة وطنية خيرة ومقبولة - ولكنهم لم يقفوا عند هذا ، بل تجاوزوه إلى القول بأن توكيد الذات يقتضى بالضرورة كراهية الآخرين والتكر لما عندهم من فكر وأدب وفن ، وهذا موقف لا أخلاقى ، ولاثقافى ولاحضارى ، بل ولا وطنى لأنه انتهى إلى الانفلاق والعزلة عما ينتجه الغرب من فكر وأدب (٨٢) .

ويستحيل على المتتبع للحياة المصرية من أواخر القرن الماضى إلى أن قامت ثورة ١٩٥٢ وما بعد قيامها بنحو عشرين عاما . ألا يشهد فى معظم الميادين خطوات تخطو بنا إلى أمام ، ولكن هذه الحركة التى كانت تسير إلى الأمام خالطها شئ من النقص طوال الطريق ، وهو أننا فيما كنا نأخذ عن القرب كنا نقطف الثمار جاهزة بون أن نحرص على أن نبث فى عقولنا روح المنهج الذى أدى بأصحابه فى الغرب إلى إنتاج ما أنتجوه ، فلبثنا نأخذ بون أن نكتسب القدرة على العطاء لما هو مصرى أصيل فى دنيا العلوم ، وما ينتج عنها من صناعات ومهارات .

لكننا مع هذا النقص كنا نسير إلى الأمام إلى أن حلت بنا هزيمة عام ١٩٦٧ فأصبحنا شيئاً آخر يتلام مع حالة الهزيمة وهى الانكماش واللجوء إلى العناصر القوية فى مقومات شخصية الأمة الكامنة فى ماضيها نجترها من خلال سيرة الأبطال حتى نستطيع مواجهة المحنة والتغلب عليها .

هكذا تصاعدت الموجة السلفية فى مناخ الهزيمة

ولكن عندما تحقق نصر أكتوبر ١٩٧٣ لم يتبدد فينا الشعور بالهزيمة ، ولم تخفت هذه الموجة السلفية ، بل استمرت فى صعودها يؤجج أوارها قوى داخلية وخارجية .

ولعل تأييد الرئيس السادات وتشجيعه للجماعات السلفية خاصة جماعات العنف والتطرف ليواجه بها القوى اليسارية ، ولعل الدعاية المستمرة لتشويه إيجابيات الثورة وهدم مكتسباتها ، والوعى المغلوط والزائف وغسيل المخ الذى نهضت به تلك الجماعات ، بعض ما يفسر هذه الظاهرة الشاذة (٨٣)

(٨٢) الأهرام فى ١٨/٢/١٩٨٥ مقال بعنوان «كلمة حق عن هذا الجيل» بقلم د . زكى نجيب محمود .

(٨٣) الأهرام فى ١٥/١٠/١٩٨٤ د . هكذا انسابت خواطرى « بقلم د . زكى نجيب محمود .

العلاقة بين الماضى والحاضر :

إننا لا نستطيع أن نعزل بين الماضى والحاضر ، فمن لاماضى له لاحاضر له ولا مستقبل ، ولكن هناك فرقا بين من يعيش فى الماضى فقط ويجعله مستقبلا ، ومن يتخذ من الماضى عبرة وسلاحا يعينه على مواجهة قضايا الحاضر والمستقبل ، بحيث نستطيع أن نقشرب تراثنا تشربا يحوله فى قلوبنا ونفوسنا وعقولنا إلى ضمير نقيمه على أنفسنا من الداخل رقيبا ، لكن ليس من المعقول أن نكون نسخة مطبوعة من الماضى .

إن فى التراث ثوابت ومتغيرات فالثوابت هى المبادئ والقيم والمثل العليا وهى تعطينا الاتجاه ولا تملى علينا كل خطوة على الطريق ، ولكى تتجسد هذه القيم فى الواقع العملى ، لابد أن تغوص هذه القيم فى أعماق النفس وتتحول من حالة الوعى إلى حالة اللاوعى ، وتصبح جزءا من فطرة الإنسان . أنا المتغيرات فهى الحشو ، هى المستجدات هى المواقف المتجددة حسب الزمان والمكان .

لن تحس بوجودنا ولن نشارك فى حضارة عصرنا ، إلا إذا استطاع حاضرننا أن يبتلع ماضينا ويحوّله إلى غذاء .. إلى دماء تجرى فى شرايينه ، أى أن ينتقل الماضى من خارجنا إلى داخلنا ليصبح فينا ضميرا حاكما وموجها لسلوكنا ، لا بمحاكاتنا لما كان محاكاة حرفية ، بل بإبداعنا الجديد الذى يتناسب مع عصرنا ، كما كان الأسلاف يبدعون ماكان متناسبا مع عصرهم .

إن الماضى كالتاريخ أو السيرة أو عملية النماء فى الكائن الحى تتلاحق فيها حلقات النمو بحيث تجئ آخر الحلقات ظهورا فى الزمن مستوعبة استيعابا حيويا للحلقة الأولى دون أن تكون الأخيرة تكرارا للأولى ، فالشمار والأوراق لاتستغنى عن الجنود إذ تستمد منها غذاها ، لكنها مختلفة الصور والوظائف .

فحياتنا الحاضرة تستمد حيويتها من ماضيها ، لكنها ليست مطالبة بتكراره ، والفرق بعيد بين من يحيا ليكرر ماضيه ومن يحيا ليحنو فى الإبداع حنو الماضى فيما أبدع (٨٤) .

الأول قد خفت قدماء عن أرض حاضره فقفل بجسده كله راجعا إلى حيث الأجداد ليحيا معهم حياتهم ، بينما الثانى يثبت قدميه على أرض حاضره ، ويستدعى الماضى لينسج من خيوطه خيوطا يراها حيوية وضرورية لحياة عصره .

(٨٤) الأهرام فى ١٩٨٢/٦/٥ ص ١٢ مقال بعنوان « أقولها كلمة صدق » بقلم د . زكى نجيب محمود

إن دعاء العودة إلى الماضي حين يتصورون أن الماضي هو عصرهم الذهبي يخدمون أنفسهم لأن شعورهم هذا يحجب عنهم الحق ، لأن الزمن ليس لحظات مستقلة ، يستطيع أن يختار إحداها ليسكن فيها ، بل هو سيال مستمر لا سبيل إلى تقطيعه شرائح ، وسيال الزمن كسيال الماء في النهر الدافق .. كسيال الحياة نفسها يتجه اتجاها واحدا لارجعة فيه ، فإذا تشبث إنسان بضرورة أن يرتد بسيال حياته إلى الوراء كان معنى ذلك هو الموت ، فمعجزة الحياة في مجراها ، هي أنها تبدع جديدا بعد جديد ، وفي كل حالة من الحالات يجيء الحاضر الجديد أكثر امتلاء بمضمونه من الماضي القديم ..

وما يصنعه الإنسان لنفسه بنفسه يحقق له هويته ووجوده في حين يبقى المستعار مستعارا ، والفرق بعيد بين أن يكون في حياتك شيء منك ، وبين أن تستعير صورة من حياة الآخرين (٨٥) .
إن الجهل بالماضي يعنى الهزيمة أمام الحاضر ، لأن شطب التاريخ الماضي من الحياة المعاصرة يترك الشجرة الخضراء بغير جنود .

ومنذ ما يقرب من ألفى سنة قال الفيلسوف الإغريقي ، إن عدم علمك بما حدث قبل ميلادك يعنى أنك ستبقى طفلا إلى الأبد .

وإذا كان إهدار التاريخ الماضي طفولة ، فإن عشق الماضي والحياة فيه طفولة أيضا ، فالذين يعيشون أسرى الماضي يتساوون بالذين لا يعرفون الماضي ، يتساوون في عدم النضج وعدم القدرة ، أما النضج الحقيقي فهو معرفة الماضي والقدرة على الحياة في الحاضر .

إن دراسة الماضي أمر ضروري للوجود البشري ، وتحديد هوية الإنسان ، إن المجتمع لايسعد بتجاهل ماضيه ، والإنسان لا يستطيع الوثوق من هويته دون معرفة جنوده ، وأسهل الأمور أن تتأرجح بين عشق الماضي أو إنكاره أما أصعب الأمور فهو أن تعرف الماضي وتأخذ منه ثماره التي هي عبرة للحاضر .

والعالم العربي للأسف ينقسم إلى دول تعيش في الماضي ودول تنكر الماضي لقد اختاروا أسهل الطرق ، ولأنهم اختاروا أسهل الطرق ، فقد وجدوا أنفسهم في أصعب المواقف (٨٦) .

ومن هذا العرض السابق يتضح أن علاقة التراث بالعصر قضية لم تحسم حتى الآن

(٨٥) الأهرام في ٨/١٠/١٩٨٤ ص ١٢ « معجزة الحياة إبداعها » مقال بقلم د. زكي نجيب محمود .

(٨٦) الأهرام في ١٩/١١/١٩٨٤ ص ٢ تحت عنوان : « صندوق الدنيا » بقلم أحمد بهجت .

وما زالت مطروحة على العقل المصرى والعقل العربى منذ أكثر من قرن .

ما موقفنا من العصر ؟ سؤال هجس به خاطر الجبرتى بعد أول زيارة له لمعامل البعثة العلمية الفرنسية فى أثناء حملة نابليون ، وهجس به خاطر الشيخ حسن العطار ورفاعة رافع الطهطاوى ، وأثارة بجرأة ووضوح الشيخ محمد عبده وبعض من قبعه .

قد تكون هناك إجابات متعددة ولكن ليس منها ما هو محل اعتناق الكتلة الكبرى من مثقفينا وشعوبنا ، بدليل عشرات المؤتمرات التى تعقد كل عام فى العالم العربى تحت عنوان « الأصالة والمعاصرة » فى محاولة للإجابة عن هذا السؤال .

إن العقل العربى يريد أن يلاحق العصر ويواكبه . ولكن البعض الذى تأثر بعصور الانحطاط والاستبداد وخط الإيمان بالخرافة - يخشى من التحدى أن يفقدنا هويتنا وتراثنا وأصالتنا ، مع أن مبادئنا ومثلنا العليا النقية المستمدة من تراثنا تستطيع أن تقتم العصر وتكسب منه وتتفاعل معه وتعطى جديدا وهذا ما حدث لنهضتنا الإسلامية الأولى حين أخذت من حضارات اليونان والفرس والروم والهند ثم صاغت للإنسانية حضارة أصيلة مزدهرة بلورت هويتنا وقيمنا ومكتسبات عصورها .

الحسبة وتطبيق الشريعة :

لم يسئ شئ إلى تطبيق الشريعة الإسلامية كما أسأت دعاوى الحسبة ، ولم يحدث ابتذال للشريعة كما حدث فى هذا الموضوع .

فدعاة عبادة الماضى حين افتضح أمرهم فى قضايا الإرهاب المسلح والتطرف وحوصروا وعزلوا عن الشعب ، أرادوا أن يفتحوا جبهة أخرى لتبرير الإرهاب وتحقيق هدفه ففتحوا جبهة الإرهاب الفكرى ضد المفكرين والكتاب والأدباء والفنانين ، وكان فرسان هذه المعركة الجديدة علماء ومشايخ وكتاب ، واتسعت ميادين معاركهم فشملت المؤتمرات والندوات والمقالات فى الصحف وإصدار الكتب ، وأطلقوا على أنفسهم صفات الاعتدال فى التيار الإسلامى ، ولكن مقولاتهم فضحتهم ، فقد انتحلوا لأنفسهم السلطة الإلهية فكفروا مخالفيهم فى السياسة والفكر وأرهبوهم حتى يكفوا عن الكتابة وأعطوا بذلك شرعية للإرهاب المسلح لأن يفتال هؤلاء المفكرين ، وسلطوا أذنابهم من المرتزقة كى يحاصروا قادة الفكر ويكبروا عليهم حياتهم الشخصية برفع دعاوى

التفريق بينهم وبين زوجاتهم ، وحينئذ يخلو لدعاة الظلام الجو ، ولا يبقى فى الميدان الفكرى سواهم ، يعيشون فيه فسادا ، ويستبدون بالشعب يذيقونه ألوان الخرافة والعذاب .

وهنا يتأكد أنه ليس هناك فى الجماعات التى تتاجر بالدين معتدلون ومتطرفون ، أو حمانم وصقور بل كلهم متطرفون وصقور ، وإن وجد تغاير فى القشرة الخارجية ، لأن ما يجمعهم هو التعصب وادعاء احتكار الإسلام والعداء للرأى الآخر مهما حاولوا التظاهر بغير ذلك تكتيكيا ، ولذلك فليس بينهم سوى تنسيق للمواقف وتقسيم للعمل للوصول إلى الهدف المشترك وهو الحكم .

فعلى مشارف القرن الواحد والعشرين - والعالم يموج بالتغيرات الكبرى التى ستحدد مستقبل البشرية لعشرات السنين القادمة فى السياسة والاقتصاد والفكر والعلم والحياة الاجتماعية - شاع الحكم على الناس بالكفر فى مصر ، وتردد الاتهام فى أروقة المحاكم ورفعت الدعاوى للتفريق بين المفكرين وزوجاتهم وهدم حياتهم باسم الحسبة ، وطال الاتهام شخصيات مرموقة لها وزنها المصرى والعربى والدولى ، ولم يرحم هؤلاء المزيفون شيخوخة الكاتب العالمى نجيب محفوظ الذى تجاوز الثمانين من عمره .

شعر المثقفون فى كل أنحاء الوطن العربى وفى العالم بالانزعاج واهتزت له النخب المفكرة فى الأمة فى كل أقطارها ، خاصة وأن قادة الفكر المتطرف قد تخفوا وصدروا للادعاء بعض المرتزقة وطلاب الشهرة من المغموذين والجهلة والعاطلين ، يرفعون الدعاوى فى أماكن نائية يتعذر على المدعى عليهم الوصول إليها ومتابعة إجراءات التقاضى إلا بمشقة تنوبها مشاغلهم وأجسادهم المرهقة ، أو يصدر الحكم دون علمهم ويتحصن ،

إن مصر السباحة والرحابة والألفة وحرية العبادة تتعرض فى هذه الفترة لموجة ظلامية لم تعهدها فى كل تاريخها الطويل ، تذكرنا بمحاكم التفتيش فى العصور الوسطى أو المكارثية فى أمريكا فى الخمسينات من هذا القرن .

إن التكفير عملية معقدة يشترط لها ثبوت الردة على وجه اليقين ، ثم استتابة الشخص ورفضه التوبة وإصراره على رده ويدون ذلك يبطل الحكم .

وهذا التكفير يعتبر المقدمة الضرورية للتفريق بين الزوجين ، فدعوى التفريق تابعة للحكم

بالردة ،

ومع ذلك وبدون توفر هذه الشروط تتكرر هذه الاتهامات والدعاوى فى المحاكم ببساطة ، بل إنه فى إحدى حالات الحكم بالتفريق لم تنجح كل المحاولات التى بذلت من أجل إلغاء هذا الحكم الجائر ، إذ كانت المحاكم على مختلف مستوياتها تأخذ فى النهاية بوجهة نظر التطرف الفكرى الذى حرك الموضوع منذ البداية (٨٧)

ونتوقف هنا لنتعرف على حقيقة دعوى الحسبة . هل هى شرعية ؟ أم أنها دعوى فقهية من وضع الفقهاء وليست حقا مقررًا فى الشريعة ؟

هناك رأى يقول بعدم شرعيتها - وهو الأصوب - وأن الشريعة لم تعرفها مطلقا ، ويرى أن الدولة الإسلامية فى بدء تنظيمها وإن كانت قد عرفت المحتسب فقد عرفت كموظف رسمى يقوم بالرقابة على الأسواق لمنع الغش فى السلع وفى الموازين ولم يمتد عمله مطلقا للتفتيش فى ضمائر الناس وسرائر قلوبهم .

وكان شيخ المحامين مصطفى مرعى يفرق بين الحكم الدينى الذى جاء فى القرآن أو السنة خاصا بالدين ، وبين ما جاء فى غير أحكام الدين ، الأول ملزم والثانى غير ملزم (٨٨)

وهناك من يقول بشرعيتها معتبرا أنها تأتى انسجاما مع أمر الله سبحانه وتعالى فى الدعوة إلى المعروف والنهى عن المنكر .

ويسجل لهذا رأى عدة ملاحظات

أولا : أنه طوال المراحل التاريخية للدولة الإسلامية لم تستخدم الحسبة إلا للملاحقة المنحرفين من التجار فى الأسواق ، ومراقبة أصحاب الحرف والمهن الحرة بعيدا عن دعاوى التطليق وقضية تكفير المسلم التى حذرنا منها النبى عليه السلام حين قال : « أيما امرئ قال لأخيه : يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه » أى أن الشخص الذى اتهم بالكفر مالم يكن كافرا رجعت التهمة على من قالها

(٨٧) الأهرام فى ١٣/٢/١٩٩٦ مقال بعنوان « قانون الحسبة الجديد عالج النتيجة وأغفل السبب » بقلم د . فؤاد زكريا .

(٨٨) الأهرام فى ١٤/٢/١٩٩٦ تحت عنوان « الحسبة وتطبيق الشريعة » بقلم د . عبد الله هدية عميد كلية تجارة أسيوط

ثانيا : هذا الرأي الذى يرى شرعية الحسبة يقيد بها بالايترتب عليها فوات معروف أكبر أو حصول منكر أكبر ، إذ أجمع الفقهاء أنه إذا لحقت الحسبة أذى جسيما بعموم المسلمين حتى ولو قدر لها زوال المنكر كانت حراما ، لأنها أفضت إلى منكر أكبر هو إلحاق الأذى بالآخرين ، وهذا لا يجوز شرعا (٨٩)

ثالثا : ويرى أيضا أن من شروط قبول دعوى الحسبة الشرعية ألا تكون مما تنفر منه الطباع ، وطباع أهل الشرع تنفر ممن يترك الاشتغال بالأهم لينشغل بالمهم ، ومثال ذلك فى زماننا الردى من يتكبد العمل الشريف اللازم له ليشغل بملاحقة الأزواج الأمنين بالتكفير والردة والتطبيق محمومًا بالتماس شهرة زائفة (٩٠)

ولكن من يرى عدم شرعية الحسبة لا يربط بينها وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معللا ذلك بأنه إذا كانت هناك أمور واضحة تتعلق بالعبادة ، ويمثل الانحراف عنها منكرا يتعين الوقوف ضده ، فإن الكثير من المعاملات والتفسيرات الخاصة بالأحكام ظنية الدلالة لا تشكل أمورا جازمة وواضحة تدخلها فى دائرة المنكر أو غيره ، خاصة مع تقدم المجتمعات وتعقدها واختراع كثير من المسائل والنظم لتسهيل حياة الناس ، بل يختلف حول مدى مشروعيتها الكثير من المفسرين والأئمة مثل عوائد البنوك والتأمين والصلح مع إسرائيل واستخدام الأعضاء البشرية للموتى حديثا .

فهل فى مثل هذه الأمور الخلافية والمتغيرة يمكن أن نسمح لمواطن برفع دعوى ضد جماعة أو فرد يختلف معه بتهمة ارتكاب المنكر حتى ولو لم تكن له مصلحة شخصية مباشرة فى ذلك ؟ ومهما كان الاختلاف بين الرأيين : هل الحسبة شرعية أم غير شرعية فكلاهما متفق على أن دعوى الحسبة لأشأن لها بالتفتيش فى ضمائر الناس لأن هذا اعتداء وافتئات على السلطة الإلهية التى لها وحدها يوم الحساب الحكم على البشر بالإيمان أو الكفر .

وقد استجابت الدولة واستجاب مجلس الشعب لتضييق الثغرة أمام التطرف بالسيطرة على دعاوى التفريق ، وعدم قبولها أمام المحاكم إلا عن طريق النيابة العامة ، فصدر قانون يعالج دعاوى الحسبة لبرفضها وإنما بتنظيمها فيما يتعلق بالتفريق بين الزوجين وهى قضية تابعة للإتهام بالكفر ، ولكن القانون لم يتعرض لاتهامات الكفر والردة وبذلك عالج النتيجة وأهمل السبب .

(٨٩) الأهرام فى ١٥/٢/١٩٩٦ ، دعوى الحسبة المقترى عليها ، د . يحيى أحمد البنا رئيس محكمة .

(٩٠) الأهرام فى ٨/٣/١٩٩٦ ص ٢٠ تحت عنوان : دعاوى الحسبة المتداولة .

وهناك تخوف من المفكرين أن يستغل هذا القانون ويصبح سلاحا تشهره الحكومة ضد مخالفيها ، وبذلك ينتقل سلاح دعاوى الحسبة ضد المفكرين من أيدي المتطرفين إلى يد الحكومة تهدد به المعارضين لها وتلوح به ضدهم فى الوقت المناسب .

لقد كان الأفضل أن ترفض الحسبة فى القانون الجديد خاصة وأنها سبق وأن ألغيت منذ أربعين سنة مع إلغاء لائحة ترتيب المحاكم الشرعية عام ١٩٥٥ وأن الكثير من أحكام القضاء المصرى حكمت بعدم معرفة القانون لهذه الدعوى ، خاصة وأن قانون المرافعات المصرى اشترط بصراحة ووضوح ضرورة توافر المصلحة الشخصية المباشرة للمدعى .

وأخيرا نستطيع أن نقول إن دعاوى الحسبة قد فضحت هؤلاء المتاجرين بالدين وخصوصا الذين يدعون الاعتدال فى نفس الوقت الذى يوزعون فيه الأدوار مع المتطرفين .

فقد كتب أحد كتابهم بأن النخبة الإسلامية المعاصرة حرصت على التنبيه بأن الإسلام لايعادى النماذج الحضارية الأخرى ، وأن هناك خلطا بين رؤية الإسلام وممارسات المسلمين ، وأن الأولى هى التى تعنيه إذ تدخل فى باب الفكر بينما الثانية (يقول) ليس لى أى دفاع عنها ، ويستنتج من ذلك بأنه لاينبغى أن نحاكم الإسلام بممارسات المسلمين لأن القيمة تحاكم بمرجعيتها ، وليس بسلوك معتقياها .

وأشار الكاتب إلى أنه فى تناول موضوع التعددية والديمقراطية يجب التفريق بين دوائر ثلاث : ١- الدين الذى يتمثل فى الكتاب والسنة ٢- الفقه الذى هو اجتهاد البشر لمواجهة مستحدثات ظهرت فى زمن ما ٣- التاريخ الذى تمثل فى سلوك مجتمعات المسلمين وحكامهم ، والمرجعية الحاكمة والملزمة هى الدائرة الأولى .

ويقرر الكاتب أن رؤية الإسلام للتعددية أنها سنة من سنن الله فى الخلق ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة ، ولو شاء لجمعهم على الهدى ، ولكنه أرادهم مختلفين لحكمة أرادها ، جعلهم مختلفين فى الدين والعرق والجنس والطبائع .

ثم يقول بأن التعددية عمقها العقيدى فى التفكير الإسلامى ، والإيمان بالتعددية إحدى سمات المجتمع الإسلامى فى كل مراحل تاريخه ، وما الملل والنحل والأقوام الذين يحفل بهم العالم الإسلامى الآن سوى دليل على رسوخ تلك القيمة التى أكدها فى عدة مبادئ :

الناس إخوة - كرم الله بنى آدم - العدل - المساواة بين البشر -

ترحيل الخلافات العقيدية إلى الآخرة ليفصل الله فيها (٩١)

هذه القيم الإسلامية التي عددها الكاتب صحيحة ولاجدال حولها ، وكأنه بذلك يرد على

نفسه وعلى تياره ويفند دعاويه

كيف ذلك

أولا : يترتب على اقواله أن عدم الفصل بين الدين والدولة هو الذى يسئ إلى الإسلام

ويشوه مثله العليا . فالذين خلطوا بين رؤية الإسلام النقية وممارسات المسلمين - التي يبرىء

الكاتب نفسه من الدفاع عنها - إنما هم تجار الدين المتسترين به .

إن الإسلام وهو قيم ومبادئ سامية لا يحكم بنفسه ، وإنما البشر فى تمسحهم بالدين

وادعائهم بتطبيقه يفسرونه على أساس رؤيتهم أو على أساس هواهم وحسب مصالحهم ، وهم إذ

يفعلون هذا ينسبون تفسيراً تهم وقراراتهم إلى الدين ، ويضيفون على هذه القرارات صفة

القداسة باعتبارهم ظل الله فى الأرض ، بينما يجب أن ننزه الإسلام ، باعتباره قيماً ومثلاً علياً

على المسلمين أخلاقياً أن يلتزموا بتعاليمه فى سلوكهم من خلال التربية والموعظة الحسنة

والإقناع بمزاياه وفضائله حتى يتشربوا مبادئه ، ويتنفسوا قيمة بوحي من ضمائرهم

ومن الملاحظ أنه ليست كل التيارات الإسلامية تربط بين الدين والدولة وإنما هى جماعات

قليلة ومسيئة ليس لها جمهور كبير - كما يقول الكاتب نفسه

فقد حصر صيغ الحل الإسلامى فى خمسة مستويات : مستوى حضارى ومستوى

أصولى ومستوى عقيدى ومستوى تشريعى ومستوى عبادى أخلاقى ، والمستويات الثلاثة الأولى

هى التى تهتم بالسياسة وتربط الدين بالدولة ويقرر أن جمهور هذه المستويات محدود أما

المستويان الآخران فلا يربطان الدين بالدولة وهما يمثلان الغالبية العظمى من الأمة (٩٢)

ثانياً : إن إقرار الكاتب بأن الإسلام مع التعددية لاجدال فيه ، وقد بحث أصوات دعاة

الديمقراطية من تكرار هذه الحقيقة . ولكن هل احترمتها جماعة الإخوان المسلمين أو أى جماعة

من جماعات التيار الإسلامى السياسى وأخذت بها فى أى مرحلة من مراحل تاريخها من بداية

نشأتها وحتى صدور قرارات حلها المتكررة ؟

(٩١) - الأهرام فى ١٨ / ٦ / ١٩٩٦ ص ١١ مقال بعنوان " الاشتباك الموهوم بين الإسلام والتعددية " لفهمى هويدى

(٩٢) - الأهرام فى ١٩ / ٥ / ١٩٨٧ ص ٧ مقال بعنوان " لغز الحل الإسلامى " بقلم الأستاذ فهمى هويدى

التاريخ ينفي ذلك ويؤكد أنهم وقفوا دائما في معسكر معاداة الديمقراطية ، والتعددية والرأى الآخر ، لقد طالبوا بإلغاء الأحزاب ، ودعوا إلى الحكم الشمولى بل عانوا الدستور والنظم البرلمانية ورفضوا الجبهات مردين أن الأسلام وحده جبهة . وأنهم يرفضون الوحدات ، وعلى كل الجماعات والأحزاب أن تحل نفسها وينضم أعضاؤها إليهم فرادى ويعتقدون دعوتهم التى تحتكر الإسلام

والشيخ حسن البنا وكثير من قادة الإخوان رسائل ومقالات عديدة فى هذا الاتجاه ، ولقد لعبوا دورا أساسيا فى حل الأحزاب بعد قيام الثورة وخلقوا مناخا معاديا للديمقراطية وتعدد الأحزاب على أمل أن تخلو لهم الساحة وحدهم ويفرضوا وصايتهم على الثورة . ولكنهم أكلوا يوم أكل الثور الأبيض . فعادت عليهم هذه المواقف الانتهازية بالحن المتواصلة ، ولقد فصلنا هذا باستفاضة فى كتابنا الإخوان المسلمون هل هى صحوة إسلامية ؟ ! فى الجزء الخامس بعنوان " الجماعة والأحزاب "

إن أى حديث عن القبول بالتعددية إنما هو من باب النفاق والخطط التكتيكية بدليل ما نشاهده فى أى بلد تصل أيديهم إلى حكمه

إن تكفير المخالفين واتهامهم بالردة وإقامة دعاوى الحسبة للتفريق بين الأزواج يؤكد زيف ما يدعيه الكاتب - علاوة على المغالطة - ويثبت الضيق بالرأى الآخر والعداء الأصيل له رغم ما يقرره من أن الأسلام يرحل الخلاقات العقيدية إلى الآخرة ليفصل الله سبحانه وتعالى فيها .

الموقف من الحضارة الغربية

الموقف من الحضارة الغربية عند الإخوان المسلمين يحكمه الاعتقاد بأن الإسلام يغنىنا عما عداه ، وإن طبيعته تساير العصور والأمم ، وتتسع لكل الأغراض والمطالب ، وأنه يستغنى عن غيره وهذه المقولة تعنى الجمود والتحجر وتتجاهل واقع الحياة ، بل تتجاهل قيم الدين نفسه ودعوته للتعلم من الآخرين ، والاستفادة من كل نتاج صالح متجاوزا حدود الأديان والجنسيات والألوان " اطلبوا العلم ولو فى الصين " ، من تعلم لغة قوم أمن مكرهم " الحكمة ضالة المؤمن وهو أحق بها أنى وجدها "

وقد استرشد عمر بن الخطاب فى تدوين الدواوين بتجارب الفرس المجوس والروم النصارى ، وأخذ عمر النظام الذى وضعه كسرى أنوشروان " القائم على أساس المساحة كنظام

ضربى للأرض الزراعية ، وظل المسلمون على هذا النظام حتى العصر العباسى عندما استبدلوه بنظام يقوم على المقاسمة " وظل اسم نظام كسرى فى تراثنا فكانوا يسمونه " وضائع كسرى " أى التشريع الذى وضعه كسرى .

والحضارة العربية الإسلامية لم تزدهر إلا من خلال التفاعل مع ماسبقها من حضارات عن طريق النقل والترجمة .

اعتراف متكرر بعلوم الغرب :

من هنا تراوحت مواقف الجماعة بين الرفض والعداء لكل ما هو غير إسلامى وخاصة الحضارة الغربية ، وبين فتح نوافذ محدودة ومرتعشة للإطلاع منها على الحضارات الأخرى مع الحذر الشديد والتوجس خيفة منها

فالبنا يقول كانت طبيعة الإسلام تسابير العصور والأمم وتتسع لكل الأغراض والمطالب ثم بعد هذا ينعطف إلى القول : ولهذا أيضا كان الإسلام لا يابى أبدا الاستفادة من كل نظام صالح لا يتعارض مع قواعده الكلية وأصوله العامة (٩٢)

وفى رده على اتهام الصحفيين الغربيين للجماعة بالتعصب ضد الغرب يذكر البنا أن مصر لاستفادت من الغرب فى العلوم والنظم وغيرها ، ولكنه لا يمكن الصبر على أن تظل أوروبا تستقزف خيرات هذا البلد ، وأبنائه الملايين فى أشد الحاجة إليها الآن ، وإن كل مانريده هو أن يكون لنا من هذه الخيرات نصيبنا الكافى ، ولهم منها بعد ذلك نصيب (٩٣)

ويتحدث حسن البنا أيضا عن العلاقة بين المصريين وبين ضيوفنا (كما يقول) من النزلاء الغربيين وأن هذه العلاقة لا تتصل بالدين ولا بالجنس ولكنها تتصل قبل كل شىء بالعيش وشغون الحياة بالخبز والصحة والمال ومستوى المعيشة فالقضية اجتماعية اقتصادية قبل كل شىء .

ويلخص حسن البنا رأى الإخوان ومشاعرهم منها بقوله :

(٩٢) - مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس ص ١٥٥

(٩٣) - مجلة الإخوان المسلمون " العدد " ٧٢ السنة الثالثة أسبوعية فى ٢٨ شوال ١٣٦٤ هـ ٤ أكتوبر ١٩٤٥ تحت

عنوان " الصحافة فى دار الإخوان المسلمين " ص ٢ بمناسبة دعوة من الإخوان لرجال الصحافة العربية والغربية إلى حفلة شاي

إننا لاننكر فائدة اتصالنا بالغرب فى تاريخنا الحديث ، ولانكره الثقافة الأوربية والعلم
العصرى الأوروبى . بل نقدر كل التقدير هذه الثروة العلمية الهائلة التى ورثها الغرب لبنى
الإنسان ، ولسنا نمنّ على الغرب بما علمناه من قبل ، كما أننا كذلك نعلم أننا لانستغنى فى
نهضتنا الحالية عن رؤوس الأموال الأجنبية ، وعن الخبرة الفنية الأجنبية وعن التعاون مع غيرنا من
الناس .. ولكن على النزلاء الفضلاء كذلك أن يقدروا مدى التطور الاجتماعى والاقتصادى الذى
طرأ علينا والذى نتعرض الآن له ...

ثم أخذ يشرح الحالة السيئة التى يعيشها سكان مصر فقال : إن ثمانية ملايين من سكان
مصر يعيشون فى مستوي أقل من مستوى الحيوان ولايجدون مايعينهم على الضروريات فى
الحياة فضلا عن الكماليات ، فإذا كانت هذه حالنا ، وكانوا هم ينعمون بين ظهرانينا بهذه الأرباح
الطائلة ، ويتمتعون بما يشاعون من ضروريات وكماليات ، فإنه ليس من الممكن أن تستمر الحال
على ذلك ، ولا بد من علاج أو انفجار (٩٥)

الغرب حاله ملتبسة :

ولاشك أن الغرب بالنسبة لنا نحن الشرقيين يمثل حالة مزروجة وملتبسة ، فهو من جانب
يمثل نكبة لنا عرقلت مسيرتنا نحو التقدم بهجمته الاستعمارية علينا وغزوه لاحتلال ديارنا ونهب
خيرات بلادنا ، ومن هذا الجانب فهو يمثل شرا مستطيرا .

وفى الجانب الآخر كان تأثيره إيجابيا ، لأنه بتقديمه أحدث فينا هزة وصدمة عنيفة أيقظتنا
من غفلتنا وغفوتنا الطويلة تحت سيطرة الاحتلال والاستبداد والتخلف التركى ودفعتنا إلى سرعة
الحركة لاستيعاب ما فاتنا

كانت مصلحة الاستعمار تحتاج إلى تطوير المواصلات وإنشاء السكك الحديدية وبعض
المرافق والمصانع والمنشآت ونشر التعليم فى حدود معينة لتكوين الجهاز الحكومى الذى يخدم
مصالح الاحتلال ..

لقد استفدنا من حضارة الغرب ونظمه وأفكاره عن الليبرالية والديمقراطية التى ساعدت على
نشر الوعى القومى وتسييس الجماهير من خلال الأخذ بتجربته فى الأحزاب والانتخابات

(٩٥) - مجلة الاخوان المسلمون " العدد ٧٢ السنة الثالثة أسبوعية فى ٧ ذى القعدة ١٣٦٤ هـ ١٢ أكتوبر ١٩٤٥ تحت

عنوان " من كلمة فضيلة المرشد العام فى حفل الصحفيين ص ٦٠٥

والصحافة والسماح بمبدأ المعارضة فى الحدود المرسومة ، وإن شاركت الجماهير فى هذا النشاط السياسى .. لا بأفكار ديمقراطية ليبرالية حيث لم تكن هذه الأفكار قد تعمقت بعد - وإنما بمشاعر إسلامية جريئة وبمسلك عفى غليظ وساذج .

إن هذه العلاقة المزبوجة الملتبسة مع الحضارة الغربية قد استوعبها جيداً قادة التيار الإسلامى التجديدى فى القرن التاسع عشر ، وتعاملوا معها على هذا الأساس .

فالأفغانى يرفض الجانب الاستعمارى فى النموذج الغربى ويكافح ضد الاحتلال الانجليزى فى العديد من الدول الإسلامية ، ويدعو إلى نهضة الشرق الإسلامى على أسس ودعائم جديدة ، نأخذ من الغرب تطوره العلمى والتكنولوجى ومن إسلامنا القيم والدفع المعنوى^(٩٦) إنه ينظر للحضارة الغربية من واقع مستقل يحاول من خلاله معرفة أسرار تفوق الخصوم لامتلاك هذه الأسرار والاستعانة بها فى الصراع معهم .

إن موقف الأفغانى يتضح من خلال نظرتة لمسألة الأصالة والمعاصرة فهو يرى أن 'الظهور فى مظهر القوى لدفع الكوارث إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول التى كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم ، وهى ما تمسكت به أعز دولة أوروبية '

وهكذا فإن المطلوب وفق منهج الأفغانى هو البدء من بعض أصول الماضى الصالحة ... بل إن الأفغانى يخالف من يقيم حضارته على مبدأ الانبهار بالغرب وليس مبدأ الاختيار منه ، أو أن نبداً من حيث انتهى الغرب حيث يقول فى منهاج العروة الوثقى : ' إنه لاضرورة فى إيجاد المنعة إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التى جمعها وسلکها بعض الدول الغربية الأخرى ، ولا حاجة للشرقى فى بدايته أن يقف موقف الأوروبى فى نهايته ، بل ليس له أن يطلب ذلك وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أقر نفسه وأمة وقرا أعجزها وأعزها '

ويرى الأفغانى فيمن يأخذون بالنموذج الغربى دون تعديل خطراً على استقلال الأمة حيث ' أن أشد وطأة على الشرق وأدعى إلى تهجم أولى المطامع من الغربيين وتذليل الصعاب لهم وتثبيت أقدامهم أولئك الناشئة الذين بمجرد تعلمهم لغة القوم والتأدب بأسفل آدابهم يعتقدون أن كل الكمالات إنما هو فيما تعلمونه من اللسان على بسانطه ... ويعتقد الناشئ الشرقى أن كل الرذائل وبواعى الحطة ومقاومات التقدم إنما هى فى قومه ، فيجربى مع تيار غريب من امتهان كل

(٩٦) - رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ١١ ، ١٢ كتاب الهلال العدد ٤١٠ فبراير ١٩٨٥ م

• مادة شرقية ومن كل مشروع وطنى تتصدى له فئة من قومه أو أهل بلده ، ويأتى من أى عمل
• مالم يشارك فيه الأجنبى ولواسماً

• " فإذا تعلقنا ونحن الضعاف بنهاياته وثمراته كنا أقصر منه قامة ، وأضعف بنية وأعجز منه
فى المباراة ، ومن هنا يأتى خطر الضم والإلحاق ، إن لم يكن فى الشكل والاحتلال العسكرى ففى
الاقتصاد والأسواق " (٩٧)

ويؤكد جمال الدين منهجه بضرب مثال من تركيا ومصر حين نقلا بعض الاصلاحات من
الغرب . " لقد شيد العثمانيون عددا من المدارس على النمط الجديد وبعثوا بطوائف من شبابهم
إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب ، وكل ما يسمونه تمدنا ،
وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى ، فهل
انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة ؟
نعم ربما وجد بينهم أفراد يتشددون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية (يقصد القومية)
وما شكلها ، وسموا أنفسهم زعماء الحرية .. ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المبانى والمساكن وبدلوا
هيئات المأكى والملابس والفرش والأنية وسائر الماعون ، وتنافسوا فى تطبيقها على أجود ما يكون
افى الممالك الأجنبية ، وعدوها من مفاخرهم ، فنفقوا ثروتهم إلى غير بلادهم ، وأماتوا أرباب منهم
الصنائع من قومهم . وهذا جدع لأنف الأمة ، يشوه وجهها ويحط بشأنها !! لقد علمتنا التجارب
أن المقلدين من كل إمة ، المنتحلين أطوار غيرهم يكونون منافذ لتطرق الأعداء إليها ، وطلائع
لجيوش الغالبين وأرباب الفارات ، يمهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ، ثم يثبتون
أقدامهم " (٩٨)

يرى جمال الدين الأفغانى أن بناء الدولة الحديثة وتمدينها يستمد أصوله من كونه تعبيراً
عن الذات أولاً ثم الأخذ من الغرب ما يتواءم وهذه الذات ، أو ما ينقصها .
أما محمد عبده فقد أكسبته تجربة الوقوف إلى جانب الثورة العرابية ثم دخوله السجن
ونفيه قدراً عالياً من التروى فحاول التوفيق بين النموذج الغربى والنموذج الإسلامى ، ولم ير فى
الغرب شراً كاملاً بل رأى هناك جانباً مفيداً فيه (٩٩)

(٩٧) - المرجع السابق ص ٢٨ - ٢٠

(٩٨) - المرجع السابق ص ٢١ + الأفغانى : الأعمال الكاملة - خاطرات تحقيق د. محمد عمارة دار الكتاب العربى
١٩٦٨ .

(٩٩) - رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ١٢

الوافد الغربى جاهلية جديدة :

اما المودى فقد اختلف جذريا مع كل هؤلاء حيث رفض الوافد قديما وحديثا فالوافد الذى اخذه المسلمون عن الحضارة الغربية " جاهلية جديدة . معاصرة . متحضرة ؟ ! وهو يرى أن الجاهلية الموروثة بدأت تتسرب الى حياة الأمة منذ عهد الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان والجاهلية الوافدة بدأت منذ عصر الأمويين ثم العباسيين والأثراك فهؤلاء " استوردوا فلسفات اليونان والروم والعجم ، وأشاعوها بين المسلمين على صورتها التى كانت عليها .. فانتشرت ضلالات الجاهلية الأولى . [جاهلية اليونان وما نأظرها] . وأباطيلها فى جميع العلوم والفنون والتمدن والاجتماع "

فالتفاعل بين المسلمين وغيرهم من الأمم يعتبره المودى دعما جاهليا شدا من أزر الجاهلية التى وثبت منذ عصر عثمان بن عفان ! بينما اعتبرته الغالبية العظمى من المؤرخين من أهم العوامل فى ازدهار الحضارة الإسلامية العربية .

كذلك اعتبر المودى أن الخطر الأعظم فى الفزوة الاستعمارية الغربية على بلاد الإسلام إنما يتمثل فى جانبها الفكرى والحضارى فهدى يرفض الغرب بجانبه الحضارى والاستعمارى ، بينما الجانب الفكرى والحضارى يثير دهشة الصفوة المثقفة فى نفس الوقت الذى يستفزها ويفضها جانب الاحتلال العسكرى والسيطرة السياسية والنهب الاقتصادى (١٠٠)

وهذا مفكر آخر ينزح من نفس بئر المودى وهو الأستاذ سيد قطب حيث يرفض الحضارة الغربية ويعتبرها سما يسمم حياتنا الفكرية . والثقافية والعلمية ، ويصل فى تعميمه لمخاطرها إلى حد التحذير حتى من العلوم البحتة .

يذكر سيد قطب أنه قرأ فى معظم حقول المعرفة الإنسانية أربعين عاما قبل عودته إلى مصادر عقيدته وتصوره ، وأنه وجد كل ما قرأه ضئيلا ، وعرف من خلاله الجاهلية على حقيقتها وعلى انحرافها " وعلم علم اليقين أنه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين فى التلقى !! " إن الاسلام يتسامح فى أن يتلقى المسلم من غير المسلم أو عن غير التلقى من المسلمين فى علم الكيمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أو الصناعة أو الزراعة أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها ، ولكنه لا يتسامح فى أن يتلقى أصول عقيدته ولا مقومات تصوره ولا تفسير قراءته ،

(١٠٠) - د . محمد حمادة : الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٨

وحديثه وسيرة نبيه ، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه ، ولا مذهب مجتمعه ، ولا نظام حكمه ، ولا منهج سياسته ، ولا موحيات فنه وأدبه وتعبيره من مصادر غير إسلامية ، ولا أن يتلقى عن غير مسلم يثق في دينه وتقواه في شيء من هذا كله "

وينسب سيد قطب رأيه هذا إلى قول الله وقول نبيه متجاهلا دعوة الإسلام إلى التأخي والتسامح ودعوة الرسول إلى أن يأخذ المسلم الحكمة أنى وجدها ، وأن يطلب العلم ولو في الصين ، ولم تكن ديانة الصين حينئذ إلا وثنية

إن سيد قطب ينفخ في روح التعصب والعنصرية والجمود والعزلة بعيدا عن أى تفاعل بين الحضارات ، وهو لم يرفض فقط مناهج الفكر الغربي ونتائجه في الدراسات الإسلامية بل يطالب بوجوب الحيطة في دراسة العلوم البحتة - " ومن ثم يكون من الغفلة المزرية الاعتماد على مناهج الفكر الغربي وعلى نتاجه كذلك في الدراسات الإسلامية ، ومن ثم تجب الحيطة كذلك في أثناء دراسة العلوم البحتة - التي لا بد لنا في موقفنا الحاضر من تلقيها من مصادرها الغربية - من أية ظلال فلسفية تتعلق بها ، لأن هذه الظلال معادية في أساسها للتصور الديني جملة ، وللتصور الإسلامي بصفة خاصة ، وأى قدر منها يكفي لتسميم ينبوع الإسلام الصافي " (١٠١)

هذا التصور الظلامي لا يتفق مع قيم الإسلام ومبادئه ولا مع تاريخ الحضارة الإسلامية التي ازدهرت بالتفاعل والأخذ والعطاء مع الحضارات الأخرى ، وبالتفاعل مع المفكرين والمتقنين والعلماء من أبناء العرب من نوى الديانات الأخرى الذين أسهموا في بناء حضارتنا العربية الإسلامية واعتبرت هي حضارتهم أيضا جنبا إلى جنب مع المسلمين .

كما أن هذا التصور يحط من قيمة العقل الذي وهبه الله للإنسان وكرمه به ليقوم بدوره في فهم العالم وتفسيره واكتشاف قوانينه لتسخيرها في عمارته التي استخلفه الله عليها

وفي هذا المجال نضع أمام هذا التصور الظلامي تصورا آخر لأحد الكتاب يرى فيه " أن الإسلام يقصر سلطانه على العلوم الدينية فلها عنده أصولها التي تستمد منها ، وإن كان للعقل سلطان فيها أيضا ، لأن مسائلها تستمد من نصوصها بالاجتهاد ، والاجتهاد وظيفة العقل ، فهو

(١٠١) سيد قطب : معالم في الطريق دار دمشق ١٩٦٥ ص ١٧٥ - ١٨٢ نقلا عن كتاب عالم المعرفة : تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ - ١٩٧٠ ص ٢٤٩ - ٢٥٠ للدكتور محمد جابر الأنصاري

الذى يستتبط مسائل هذه العلوم من أصولها ، وهو مناط التكليف فيها ، حتى ورد فى هذا من الأثر " لادين لمن لاعقل له " ... أما العلوم الدنيوية فلا شأن لسلطان الإسلام فيها ، وإنما السلطان فيها للعقل وحده ، حتى لا يتحكك بها رجال الدين ، ولا يحدث واحد منهم نفسه أن يقف فى سبيلها باسم الإسلام ، فيعوقها عن التقدم والنهوض ، ويفرض نفسه على رجالها بغير حق ، مع أنه لا شأن له بهم ، وإنما له علومه وأهم علومهم " (١٠٢)

ثقافة ثالثة :

وتجب الإشارة هنا إلى أن دعاة الحكومة الإسلامية ورفض التفاعل بين الحضارات ينطلقون من فهم خاطئ ، للحضارة العربية فى مقارنتها بالحضارة الغربية ، فهم ينظرون للعلاقة بينهما وكأنها علاقة استقطاب حاد فيتصورون أن الحضارة العربية حضارة روحية فقط بينما الحضارة الغربية مادية فقط وهذا تصور ليس دقيقا

والحقيقة أن الاستقطاب الحاد ليس موجودا ، وما بين الحضارتين إنما هو التزاوج والتفاعل . فلو سلمنا بالتمايز الحاد بين شرق فى فارس والهند تميز برؤية صوفية غامضة وبين غرب فى اليونان القديمة تميز برؤية عقلية تضع المقدمات محاولة أن تستدل منها النتائج فى وضوح علمى لا يلفه الضباب ، فليس الأمر ينطبق على الوطن العربى بمعناه الثقافى ، وهو يتوسط الطرفين ، وفى الوطن العربى نشأت ثقافة ثالثة ونمت وازدهرت وأنتجت حضارات ، ولم تكن فى رؤيتها العامة شرقية خالصة ولا كانت غربية خالصة ، بل أفرزت طبيعتها كيانا ثالثا تلاقت فيه عقلية الغرب مع صوفية الشرق فى وحدة عضوية لا ينفرد فيها أى من عنصريها بوجود مستقل وقد كان لهذا المزيج قدرته على الإبداع الحضارى ، يشهد بذلك واقع التاريخ فى الحضارة المصرية القديمة وفى الحضارة الإسلامية العربية بعد ذلك .

فلماذا نتنكر لأنفسنا ونتجاهل حقيقتنا وطبيعتنا ؟

لقد كانت للأمة العربية ريادة حضارية مدى تسعة قرون من أول القرن السابع الميلادى إلى أواخر القرن الخامس عشر ، ثم غابت عنها ريادتها ، وكانت أوروبا بلا ريادة خلال تلك القرون التسعة نفسها ثم استحدثتها خلال القرون الخمسة الأخيرة وشاركتها أمريكا الشمالية فى القرن الأخير .

(١٠٢) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر فى الإسلام . القاهرة ص ٢٣ نقلا عن كتاب عالم المعرفة السابق

كانت الأمة العربية خلال ريادتها تستلهم الدين ، بينما استلهمت أوروبا في نهضتها الحديثة أسلافها اليونان والرومان إما بطرق الاتصال المباشر بتراثهم وإما عن طريق العرب ، ومن هنا عرفت طريقها إلى الرؤية العقلية العلمية وهي الرؤية التي بنيت عليها حضارة الغرب الحديثة كلها وإذا كان الوطن العربي قد صنع لنفسه ثقافة ثالثة تلاقت فيها عقلية الغرب مع صوفية الشرق ، فمن اللافت للنظر ومن المفارقات العجيبة أن هذا الوطن العربي في نفس الوقت الذي يرفض فيه حضارة الغرب ويرفض الأخذ بأسباب قوته يشاهد في هذا القرن العشرين الشعوب الصفراء - وتقع كلها في الشرق وتعتبر الروحانية عماد ثقافتها - قد أخذت شيئا فشيئا تشق طريقها إلى القوة التي ميزت الغرب ، فاستفادت من مناهجه وعلومه ، وأخذت تتخلص من الصفات التي أضعفت شعوب العالم الثالث فبدأت اليابان أولا ثم تلتها شعوب الصين وكوريا وتايوان وأندونيسيا وبقية النور الآسيوية (١٠٢)

إن التصور الخاطيء لطبيعة ثقافة وحضارة الوطن العربي ، وعدم تبيان أغوار ثقافتنا كان نتيجة لنشاط دعاة العودة إلى الماضي

ثقافة الأغلبية لاتتضمن التفكير العقلي :

ورغم أننا انفتحنا على الغرب منذ قرنين من الزمان فقد انتهوا إلى رفض تقبل الحضارة العلمية وما تشتمل عليه من علوم ومناهج اللهم إلا مستهلكين لثمارها ودارسين في معاهد الغرب وجامعاته دراسة التلميذ حتى إذا ما واجهتنا مفاجآت استدعينا خبراء من الخارج لعلاجها .
لقد أصبحت المشكلة الآن أكثر تعقيدا لأن ثقافة الغالبية من الأجيال الراهنة لم تعد تعطف على المرتكزات العقلية للعلوم الحديثة ولا على قاعدتها التنويرية ، وصفوة الأجيال المسئولة وممارساتها لاتمثل قدوة في التفكير والسلوك العلمي المنهجي للأجيال الشابة

لقد اجتازت الشعوب الصفراء العقبة لتحقيق نهضتها ، أما نحن فقد وقفنا أمامها جامدين

خطأ في التربية والتعليم :

فما وجه الصعوبة التي تحول بيننا وبين تشرب روح العصر ودراسة علومه ومناهجه ؟
وجه الصعوبة ناتجة من طريقة التربية والتعليم التي فسرت الدين والتاريخ بحيث يتنافران مع

(١٠٢) الأهرام في ١٣/١٢/١٩٨٨ ص ١١ مقال بعنوان : "العربي بين حاضره وماضيه" للدكتور زكي نجيب محمود

العلم الطبيعي الجديد ونتائجه ، وخلقت جوا من الحذر والريبة تجاهه ، خشية أن يثمر الأخذ به
أخذا كاملا حبا له وإقبالا عليه واقتناعا بنتائجه ،

لقد زرعوا في النفوس أن هذا يتنافى مع الإيمان الديني ، ومع ماتوارثناه عن ماضينا .
إن العلم الطبيعي الجديد يعنى بالأجهزة التي هي وسيلة البحث العلمي ، ثم هي نتيجة
ينتجها البحث العلمي ، والوسائل البحثية أجهزة والنواتج أجهزة ، وتلك هي التقنية
التكنولوجية "

والتقدم العلمي يعنى التقدم في دقة الأجهزة المستخدمة في البحث ، وهذه العلاقة المتبادلة
بين البحث العلمي وأجهزته لم يكن لها وجود في ماضى البشرية .
العلم الحديث طريق الحضارة :

فما وجه التعارض بين هذا العلم الطبيعي الجديد وبين قرائنا بما فيه من دين وتاريخ !!؟
إنه لاسبيل أمامنا إلى مستقبل مزدهر إلا إذا عرفنا كيف ننقل حضارة القوة المستندة إلى
العلم فنقيمها على أرضنا فوق ركيزتنا نحن بما تنطوى عليه من دين وتاريخ .

لقد استطاع الإنسان المعاصر أن يعلم عن الكون المحيط به ما لم يكن يحلم به وكمثل على
ذلك أصبح بالتقدم العلمي لدى الإنسان الآن منظار فلكي يستطيع به أن يتلقى الضوء من
مصادر تبعد عن الأرض عشرين ألف مليون سنة ضوئية ، مع العلم بأن سرعة الضوء في الثانية
الواحدة ثلاثمائة ألف كيلو متر

هذه الفجوة العلمية والتكنولوجية بين الشرق والغرب استطاعت الشعوب الصفراء أن
تجتازها بجرأة ، فتشربت الروح العلمية الجديدة في الصناعة حتى اقتحم إنتاجها الصناعي
أسواق الغرب ، وأصبح منافسا خطيرا له ، مع أننا وشعوب البلاد الصفراء نلتقى إلى حد ما
في أن لكل منا تقاليد الموروثة التي لا يريد التخلي عنها . ولكننا لازلنا في حيرة نقف موقف
الحذر والفرع من العلم الطبيعي في صورته الجديدة مع أن العربي في عصور نهضته كانت له
الريادة العلمية - فما السبب ؟

قد يكون السبب أن العلم قبل النهضة الأوروبية لم يكن ينصب على ظاهرة طبيعية بشكل
مباشر ليستخرج قوانينها ، بل كان ينصب على استخراج كلام من كلام أو رموز من رموز .
أما بعد النهضة الأوروبية فقد أصبح العلم الطبيعي موضوعه الطبيعة نفسها يتناولها

العالم تحليلًا ليصل إلى أبسط وحداتها ، واستخلاص القوانين التي على نسقها تجري الظواهر الطبيعية . وفي هذا الميدان برع العرب الأقدمون وتفوقوا على معاصريهم في الغرب ، أما في العصر الحديث فقد تبدل الموقف ، وجهت أوروبا وجهها إلى الطبيعة وعالجتها بمنهج جديد وهو منهج التحليل بالاضافة إلى منهج التوليد لما هو مقروء ، وبذلك زواج الغرب في حياته العلمية : فجمع فيها قديما مقروءا إلى جديد مرئى ومسموع ، بينما وقف العربى عند منهج التوليد يستأنف قديمه في جديده ، ومن هنا وجد العربى الهوة عميقة بينه وبين ما يتطلبه العلم التكنولوجى ، ومن هنا يشعر بالغربة التى تجعله ينقر من الحضارة العلمية الحديثة .

لقد انطلقت أوروبا في مجال البحث والكشف ، ففي منتصف القرن التاسع عشر الميلادى ظهر " داروين " بفكرة التطور البيولوجى ، وظهر " ماركس " بفكرة التطور المادى للتاريخ وبعدهما بقليل ظهر " فرويد " بفكرته عن اللاشعور ، وظهرت رياضة جديدة عما عرفته الدنيا منذ إقليدس ، وظهر في العلوم الطبيعية منهج جديد ، وهو منهج البحث بالأجهزة الدقيقة ، فأنكشفت طبيعة الوحدات الصغرى ، وانفتح الطريق أمام رؤية جديدة للكون هي الرؤية التى تبلورت في نظرية النسبية لأينشتاين

لهذا يرفض العربى حضارة العصر ؟

وهنا نتساءل أتكون علة رفض العربى لحضارة العصر ترجع إلى ما يشعر به من هوة سحيقة بين رؤية هذا العصر وبين ماضيه الذى أورثه رؤية أخرى ؟ أى بين ما تطور إليه العلم الحديث إلى مرحلة تقنية تقوم على أجهزة وتنتج أجهزة ، مما أدى إلى مزيد من تحليلات للكون وكائناته فى دقة أوصلت الإنسان إلى علم أوسع وأعمق لطبيعة الكون ومادته ، فازداد بعلمه هذا قدرة لم يكن يتصورها بشر من قبل ، كما أوصلته إلى أفكار واعتقادات تصطدم فى ظاهرها على الأقل مع الموروث العربى

قد يكون ذلك هو السبب ، غير أنه بإمكان النظر يمكن أن نراه غير ماظنه العربى خاصة إذا تذكرنا دعوة القرآن الكريم إلى التأمل فى الكون وإعمال العقل فى فهم مكنوناته

إن تحليل المادة إلى ذرات وإلى كهارب يوحى بأن الفرق بين المادة واللامادة يوشك أن

يزول

إن العربى يستطيع أن يشارك فى الجهاد العلمى كما شارك أسلافه ونجحوا دون أن يتنافر ذلك مع دينه ولا مع تاريخه ، غير أن هذه المشاركة لاتعنى الاقتصار على دراسة ما أنتجة الآخرون ، أو استخدام التفكير العلمى داخل المعامل ثم التخلي عنه فى ممارسات مختلف شئون الحياة بعد ذلك

إن هذه المشاركة تعنى أن نحيا حياة اجتماعية نواجه مشكلاتها باستخدام البحث العلمى
مؤمنين بضرورته لاكتشاف الحلول المناسبة ، وبحيث ينشأ فى جوف تلك الحياة العلمية اهتمامات
أعلى فى بحث أمهات المسائل العلمية التى يهتم بها العلماء فى أنحاء العالم المتقدم حتى يكون لنا
إسهامنا العلمى فى العطاء الحضارى (١٠٤)

إننى أعتقد أنه لا أحد يرفض التقدم ، فكلنا يتوق إلى بناء حضارة تضعنا فى قلب العصر
ومنجزاته ، ولكن الخلاف على الطريقة التى نسلکها للوصول إلى هذه الغاية .

البعض يريد لها نابعة كلها من ذاتنا وأصالتنا وماضيها وتراثنا وعلوم رفاعة رافع الطهطاوى
والشيخ محمد عبده لفتحهما النوافذ على الحضارة الغربية التى أثرت علينا فى كثير من مظاهر
حياتنا وطبعتنا بطابعها الفاسد ، والحل عند هذا الفريق هو طرد هذه الحضارة وبناء حضارتنا
على أساس ماضيها

وهناك من يرى أن الأمة ذات الشخصية تستطيع أن تجمع من الأمم الأخرى حتى الخاملة
والأحط من العناصر ما تصنع منه حضارة ، وقد جمع الغرب عناصر معرفته من كل ركن من
أركان الدنيا

فحين اتهم مولير بأنه يأخذ عن الأدب الأسباني رد قائلاً أخذ ما ينفعنى حيث أجده .
وإذا كان العظماء قد بدأوا بالإعجاب والانبهار ثم التقليد والاقتباس فقد وصلوا إلى
النضج والإبداع بشخصيتهم المستقلة ، فشكسبير لم يخترع موضوعات وأشخاص مسرحياته ،
بل كان يكتب نفس الموضوعات والمسرحيات التى ظهرت لمؤلفين غيره سابقين ، لأن العظمة فى
شخصية شكسبير .

وقد أعطانا الله الدرس الأول فى الخلق حين خلق آدم من عناصر ومواد موجودة قبله
وسابقة عليه وهى التراب والطين والصلصال

وفى بلاد الشرق شعوب مثل الصين حريصة على تراثها وقد استيقظت أخيراً وقامت بثورة
ونجحت فى حل مشكلات معائلة لمشكلاتنا وحقت طفرة تنموية وأنتجت سلاحها المتطور . وقد قال
" ماوتس تونج " إن الصين يجب عليها أن تتعلم من أمريكا وسائل التنمية عن طريق
اللامركزية (١٠٥)

إننا لسنا مع فرض المعايير الأوروبية فى التقدم على شعوب العالم الثالث فهذه النزعة

(١٠٤) المرجع السابق

(١٠٥) - الأهرام فى ١٤/٤/١٩٨٦ مقال بعنوان : دفتر الجيب ٢٢ بقلم توفيق الحكيم ص ٧

المركزية الأوروبية نزعة استعلاء عنصرية وثقافية تبنتها الدوائر الثقافية والسياسية الأوروبية لفترة من الزمان امتدت طوال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كغطاء ايدولوجي للاستعمار الأوروبى للعالم الثالث

ولكننا فى الوقت نفسه لانستطيع أن نتجاهل التقدم المذهل فى العلم والتكنولوجيا الذى حققه الغرب لأن العلم لاوطن له فهو فو طبيعة إنسانية عالمية ، وماحققه الغرب وسع الفجوة بين تقدمهم وتخلفنا ، مما يحتم علينا سرعة النهوض للحاق بهم وتضييق هذه الفجوة وإلا طرح بنا إلى عالم النسيان

إننا نحترم الخصوصية الثقافية لبلدان العالم الثالث ، ولكننا ضد المغالاة فى هذه الخصوصية التى تعزلنا عن عالمنا وتبقى على تخلفنا

إن مما يثير الريبة أن نجد من بين الباحثين الغربيين من يدعون إلى احترام الخصوصية الثقافية لبلدان العالم الثالث ويركزون على الإبقاء على مؤسساتها التقليدية ويؤكدون على الفشل الحتمى للأفكار والمؤسسات الغربية لو طبقت فيها ، وذلك بشكل مبالغ فيه . وكأنهم بذلك يدافعون عن تخلف العالم الثالث باسم الأصالة والانتصار لقوى الرجعية السياسية .

المزاوجة بين الخصوصية والعالمية وسيلة التقدم :

وإذا كانت هناك محاولات لفرض العولمة أو الكونية والتحيز لقيم الهيمنة الغربية والأمريكية بشكل خاص ، فإننا نجد مقاومة الشعوب لهذه الكونية تتخذ صوراً متعددة أبرزها المغالاة فى تأكيد الخصوصية الثقافية ، مع أن هذه المغالاة ليست فى صالح التقدم الإنسانى الذى لن يحققه غير المزاوجة الحية والخلقة بين الخصوصية والعالمية من خلال منظومة من القيم تصنعها شعوب العالم بالحوار والتفاعل بين الحضارات .

ودليل ذلك أن محاكاة شعوب العالم الثالث للغرب المتقدم إذا كانت قد فشلت فى كثير من المجالات فإن هذه المحاكاة لم تتوقف وإنما اتسع نطاقها وتضاعف إقبال النخب السياسية فى العالم الثالث على الاقتباس بحيث فاق ذلك سعى الدول المتقدمة لتصدير نظمها وأفكارها وايدولوجياتها

إن مجتمعات العالم الثالث لازالت حائرة بين منهج التكيف مع النماذج الغربية ومنهج ابتكار

نماذجها الخاصة (١٠٦)

(١٠٦) الامرام فى ٢٨/٣/١٩٩٦ مقال بعنوان : تغريب النظام السياسى ! بقلم السيد يسين ص ٢٠

تعليم المادة العلمية ومنهجها :

ولكن كيف نحقق النهوض القومى بالمزاوجة بين الخصوصية والعالمية من خلال التفاعل بين الحضارات ؟ وكيف نشارك فى حركة الحضارة العالمية ونسبة كبيرة من شعوبنا لازالت أسيرة للامية ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين ؟!

إن الشرط الضرورى للخروج من مأزق التخلف وفتح طريق النهوض هو طريقة التربية والتعليم والإعلام فى الوطن العربى لو استشارت لأنارت العقول ولأضحى العربى الجديد عربيا حقا وجديدا حقا .. إن ما هو مطلوب إنما هو ضرب جديد من التعليم ننقل به للدارس مادة علمية ومنهجها . بحيث يتشرب مع العلم طريقته .

لقد عدنا مرة أخرى مع نهاية القرن العشرين إلى إدراك أهمية التعليم فى النهوض القومى ، وكانت المرة الأولى التى حدث فيها هذا الوعى مع نهاية القرن التاسع عشر حيث تبلورت هناك مدرسة راهنت على الإصلاح التعليمى لإنتاج جيل قادر على تحقيق الخلاص الوطنى وقيادة مشروع للتقدم يضع مصر والعالم العربى فى موقع المساهم داخل حركة الحضارة العالمية ، ومع ذلك لم يثمر هذا الرهان ما كنا نرجوه ، مع أنه توفر له فى نهاية القرن التاسع عشر نخبة ثقافية لها رؤية مبدعة وخلاقة وقد وظفت المكانة العالية لعدد من شيوخنا العظام مثل الشيخ محمد عبده وعدد من مفكرينا العمالقة والساسة النشيطين لوضع هذه الرؤية موضع التطبيق

كانت المعارف المطلوب تعليمها لأبنائنا واضحة أمام هذه النخبة . وهى العلوم الأوروبية الحديثة إلى جانب العلوم العربية الإسلامية التى ثم تحديثها والنهوض بها فى سياق النهضة الثقافية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر

وإذا كان رهان هذه النخبة لم يتحقق فلأسباب فوق طاقتها ، فالاحتلال الانجليزى كان يدرك مخاطر نشر التعليم على وجوده ، والركود الاقتصادى حصر فرص العمل فى الوظيفة الحكومية وجعل التعليم قاصرا على تخريج الموظفين

وما نحن فى نهاية القرن العشرين نعود إلى نفس ما كنا عليه منذ قرن مضى من حيث الوعى بأهمية التعليم فى النهوض القومى ، ولكن فى ظروف أسوأ رغم طرد الاحتلال ، فقد أصبحت المشكلة أكثر تعقيدا ، فثقافة الغالبية من الأجيال الراهنة من المصريين لم تعد عاطفة - كما سبق أن قلنا - على المرتكزات العقلية للعلوم الحديثة ولا على قاعدتها التنويرية وأفاقها التحديثية

والدعوة إلى تعليم المرأة وحريتها التي دعا إليها رفاعة الطهطاوى وقاسم أمين تصاب نهاية القرن العشرين بنكسة ، فلم تك المرأة تكسب شيئا من حقوقها حتى أخذت اليوم تتشكك فيما اختارته حين خرجت إلى ميادين العمل ، وانحازت الأكثرية إلى جانب الصورة التقليدية والأجيال المسنولة الآن من المصريين بما فيها الصفوة وممارساتها الفعلية لاتمثل قدوة تتعلم منها الأجيال الشابة ، ونحن لانستطيع أن نعلم أبنائنا مالم نعلمه أو نتعلمه بحيث ننتج جيلا أفضل من حيث الاستجابة لتحديات لم نفهمها ولم تنتج فى مواجهتها رؤية مبدعة للعالم والدور بلادنا فى الحضارة العالمية ، بل على العكس نجد هذه الأجيال المسنولة ممزقة بالحيرة بين تيارات ثقافية وفكرية وسياسية مضطربة ، ومعنوياتها أصابها الفتر حيال وعود النهضة والتقدم ، وفقدت الرشد وحسن الاتجاه والمصداقية .

إن المراهنة على التعليم لن تأتى بوعودها إلا إذا كان لدينا مانعلمه بمصداقية وتقديم أفضل مالدينا سواء فيما يتعلق بمضمون التعليم أووسائله وذلك بأن تطرح أفضل عقول هذه الأمة مشروعا حقيقيا وجادا للنهضة يعتمد على الإبداع فى جميع الميادين لزرع الأمل وتخليص الأجيال الحديثة من الرتابة واليأس .(١٠٧)

الموقف من العلمانية

إذا كانت فكرة شمولية الإسلام تعنى ربط الدين بالدولة ، فإنها فى نفس الوقت تقف فى خط المواجهة والخصومة مع فكرة العلمانية ، التى تعنى فصل الدين عن الدولة . ومن هنا وقفت جماعة الإخوان المسلمين تهاجم العلمانية والعلمانيين ببل وتتهمهم بالكفر والإلحاد ، رغم عدم إنكارهم للدين ، وإنما طالبوا ألا يتدخل رجال الدين بصفاتهم رجال دين - فى قضايا السياسة ، لما ترتب على ذلك فى أوربا والشرق من كوارث ألحقت الدمار والخراب فى البلاد التى سيطر عليها الاستبداد باسم الدين .

تعريف العلمانية :

وقبل أن نتحدث عن جنور العلمانية ، يجب أن نتعرف على هذا المصطلح خاصة وهو مصطلح جديد لم تعرفه اللغة العربية قديما .

(١٠٧) - الأهرام فى ٢٧ / ٥ / ١٩٩٦ ص ١٩ مقال بعنوان : " العزل البيروقراطى أم الفتح الثقافى " بقلم

ورد فى القاموس الوسيط الذى أخرجه مجمع اللغة العربية بالقاهرة عن كلمة " علمانية " بالجزء الثانى ص ٦٣٠ ما يلى :

" العلمانى نسبة إلى العلم (بفتح العين وسكون اللام) بمعنى العالم وهو خلاف الدينى أو الكهوتى " (١٠٨) فالعلمانية من العالم ، والعلمانى هو الإنسان (المؤمن) المشغول بأمور المعاش فى الدنيا ، ويقابله الكاهن المنقطع فى المؤسسة الدينية .

جذور العلمانية :

وفى الغرب يعود التوجه العلمانى بجذوره إلى حركات الإصلاح الدينى (البروتستانتية) التى قادها " مارتين لوثر " وكالفن " من أجل تفويض سلطات الكنيسة ، وليس فى دنيا الحكم السياسى فقط ، وإنما فيما يتعلق بعقائد الناس وعباداتهم أيضا ، لما نتج عنه من استبداد وجمود وتخلف وانحطاط ، وعانت أوروبا من محاكم التفتيش - التى تفتش فى ضمائر الناس - والتى ظهرت فى العصور الوسطى كعلامة بارزة على الظلم والقهر الذى مارسه الكنيسة ورجال الدين حين أضفوا على أنفسهم ثياب القداسة وأنهم ظل الله فى الأرض ليس من حق أحد أن يحاسبهم أو يعترض على أرائهم ، وإنما على الجميع السمع والطاعة لهم ومن هنا يتضح أن هذا الحكم الثيوقراطى هو قضية سياسية اجتماعية .

وقد امتد هذا الحكم فى الفترة الواقعة بين القرنين الخامس والخامس عشر الميلادى حيث أصبح لرجال الدين سلطانا رفعوا به مثلا أعلى أمام الناس تمثل فى حياة الرهبان ، فالزهد فى الدنيا لا الإقبال عليها هو ما ينبغى للإنسان الكامل أن يهتدى به ، وعقيدتهم تسمح بالفصل بين الأرض والسماء ، بين الدنيا والآخرة ، فى الأولى تكون السيادة لقيصر ، وفى الثانية يكون الأمر لله .

كان التقليل من شأن الدنيا ينتهى بالضرورة إلى إهمالها وضعف الرغبة فى الارتقاء بشئون الحياة فيها ، فلا يكون هناك اهتمام بعلم ولا عمل

التخلص من سلطان الكنيسة :

كان لابد من نهضة وإصلاح تكنس هذا الوخم وتفتح الطريق للتقدم والتطور وتم ذلك حين تخلصت أوروبا من سلطان الكنيسة وفصلت بين الدين والدولة فيما عرف بالعلمانية ، فهب الناس

(١٠٨) - الأهرام فى ١٧/١٢/ ١٩٨٤ مقال بعنوان : " عين فتحة - عاً بقلم د . زكى نجيب محمود ص ١٣

وكأنهم أرادوا أن يعبوا الحياة النابضة في أجوافهم عبا ، لم يتركوا طريقا للمغامرة إلا سلكوه في نشاط محموم ، فمنهم من ألق بال سفن في بحار الظلمات ليكشف عنها ظلمتها ، ومنهم من اخترق أفاق الأرض اليابسة التي كانت تتناثر إلى مسامعهم أخبارها دون أن يروها ، ومنهم العلماء الذين اتجهوا بأبصارهم نحو السماء يتعقبون أجرامها في مسالكها ، ومنهم الفلاسفة الذين غاصوا بتأملاتهم في طبيعة الإنسان ذاتها ليروا ذلك العقل المتستر في عظام الجمجمة كيف يعمل ، وتلك المشاعر كيف تسرى رعشاتا في الجوانح ، فنتج عن ذلك كله بعث هو الذي خلق لهم أوروبا الحديثة .

ومن هنا ارتفعت صيحة العلمانية كأنها تقول : عليكم بهذا العالم ! عليكم بهذا العالم !
لاتهملوه ! (١٠٩)

ومن هذا العرض يتبين كم لهذه الكلمة " العلمانية " عند الغرب من أهمية وتاريخ عكس الحال عندنا .

العلمانية والتنوير :

ولقد كانت العلمانية في الغرب - إلى جانب تفجير إمكانات العلم المعاصر - هي المهاد للتنوير والعقلانية ، فهي التي فتحت للناس هناك آفاق إبداع الديمقراطية والقبول بحرية الاعتقاد والتفكير والرأى والتعبير والتمكين لحقوق الإنسان مهما يكن العرق أو الجنس أو الملة وأصبح في إمكان الأصولية هناك - في مناخ الحرية والعقلانية - أن تتكيف مع التحديث الذي أتت به العلمانية ، وأن تواصل ممارسة فعاليتها في مجتمعات الغرب

لم يعرف الإسلام الشيوعية :

فهل عرف الإسلام أو التاريخ الإسلامى الشيوعية - أى المزج بين الدين والدولة - كما عرفت أوروبا في قرونها الوسطى ؟

نستطيع أن نقول إن هذه الفكرة في الأصل ليست إسلامية ، فقد ظهرت قبل الإسلام لدى فراعنة مصر الأقدمين الذين ادعوا الألوهية أو البنوة للإله ، كما عرفت لدى الفرس عندما حكم كسرى بالحق الإلهى جاعلا من أوامره وحيا من الله ، وفى الامبراطورية الرومانية - قبل اعتناقها المسيحية - عندما ادعى القياصرة أن ذاتهم مقدسة إلهية ، ومن تراث أوروبا الوثقى تسربت هذه

النظرية إلى أوروبا المسيحية أما الإسلام فهو دين العدل والحرية والشورى والمساواة بين الناس ، وهو دين لا توجد فيه كهانة ، ولا يوجد فيه ما يسمى رجل دين كما لا يوجد فيه مؤسسة دينية لها حق السيطرة على دنيا الناس وضمائرهم ولا يقر لها الإسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة ، ولم يمنح الإسلام أحدا من الحكام حق السلطة على أرواح الناس وحرمانهم من رحمه الله أو حق غفران خطاياهم ، كما كانت الكنيسة في الغرب تفعل ، ولم يحدث في التاريخ الحضارى للإسلام أن اجتمع الفقيه والسلطان في شخص واحد .

والنبي عليه الصلاة والسلام لم يترك وصية ، ولم يعين أحدا لخلافته ، ولم يفرض أحدا أية سلطة دينية أو مقدسة ، وعندما توفى كان على المسلمين أن يختاروا حاكمهم وفقا لظروفهم الموضوعية ، فكان اختيارهم لأبى بكر اختيارا بشريا خالصا .

فنظام الخلافة نظام سياسى دنيوى منذ اللحظات الأولى لقيامه ، ولم تكن له صلاحيات دينية أو سلطات روحية (١١٠)

وحين خاطب أحد المسلمين أبى بكر قائلا له : يا خليفة الله ، رفض أبو بكر هذا اللقب قائلا أنا لست خليفة الله بل أنا خليفة رسول الله أى من جاء بعده فى حكم المسلمين من الناحية الزمنية

العلمانية جزء من حياتنا :

ليس فى عقيدتنا ما يدعو لإهمال العالم " من لم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم " فالدنيا هى فرصة الامتحان للفوز فى الآخرة ، وإذا كنا قد أهملنا الدنيا فأصابنا الضعف فلم يكن ذلك ناشئا عن عقيدة تحول بيننا وبين هذا العالم ، بل لأسباب حضارية ، يجب علينا أن نقتلعها لنفتح الطريق لنهضتنا .

والمسلم يحقق بالدين صلاح الدنيا ، والدنيا دار عمل لصلاح الآخرة ، وهو يعمل لدنياه كائنه يعيش أبدا ويعمل لآخرته كائنه يموت غدا .

وإذا شطبنا الكاهن من جماعة المسلمين فلا يبقى غير المشغول بأمور المعاش فى الدنيا ولأن الإسلام اهتم بالدنيا إلى جانب الآخرة كما اعتبر العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة كان المسلمون علمانيين بفتح العين أو كسرهما لا كرد فعل لحكم ثيوقراطى .

(١١٠) جريدة الشعب فى ١٩/٨/١٩٨٦ ص ٦ مقال بعنوان : العلمانية تاريخها وتطورها (٢) دعاة العلمانية يفتعلون

مشكلة لم يعرفها تاريخنا . بقلم د . قاسم عبده قاسم .

إن العلمانية جزء من حياتنا ومقوم جوهري من مقومات تاريخنا في فترات عزه ومجده فمن الذي يحاربه أولئك الذين ركبوا جيادهم وحملوا قسيهم ورماحهم ليقاتلوا العلمانية حتى يقتلوها!!؟ أبحاربون عصر الرشيد والمأمون الذي نشطت فيه الحياة الدنيا بقوة نبضها والتي هي في الوقت نفسه الزهرة الحضارية والثقافية التي تشير إليها حين نريد أن نقول للناس : انظرو كيف ازدهرنا؟

وإذا كانت مقاومة العلمانية بفتح عينها مصيبة فالمصيبة أعظم فيمن يقاومونها بكسر العين لأن عينها إذا كسرت كانت الإشارة عندئذ إلى العلم وإلى الحياة التي تقيّمها العلوم فهل يرضيكم أيها السادة أن نزرع أرضنا بغير علم وإن ندير مصانعنا بغير علم ، وأن ننشئ مدراسنا وجامعاتنا لغير العلم ، وأن نعد عدتنا العسكرية بغير العلم ؟ هل يرضيكم - أيها السادة - أن نمحو أسماء العلماء من تاريخنا ، فلا يكون فيهم بعد اليوم جابر بن حيان ولا الخوارزمي ولا ابن الهيثم ولا ابن النفيس ؟ وإذا رأيتم في هؤلاء وأمثالهم مواضع فخر لنا ، لأنهم رجال أقاموا للعلم قوائمهم ، فلماذا لا تريدون لأحفادهم المعاصرين أن يعيدوا سيرتهم الأولى ؟ (١١١)

إن تراثنا لم يعرف صرعا بين الدين والعلم ، فالدين عندنا علم والعلم دين ، ومعجزة النبي آية علمية تدعّن لها العقول ، والقرآن يحث على تكوين العقلية العلمية التي تعتبر التفكير عبادة والعلم فريضة وتري الإنسان والتاريخ والكون كله مسرحا للنظر والتأمل " وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون " (سورة الزاريات) " أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من شيء " (سورة الأعراف) .

هذه العقلية لا تقبل دعوى بغير برهان يثبت صحتها " قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين " إنها العقلية العلمية التي تطلب البرهان اليقيني في العقليات ، وصدق التجربة في الحسيات ، وصحة النقل في المرويات " اتتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين " (سورة الأحقاف آية ٤) .

والنبي ﷺ يحمل على الأوهام والخرافات وينزل عن رأيه الخاص إلى رأى الخبراء كما في موقعة بدر ونزوله على رأى الحباب بن المنذر .

وبعد الهجرة يبادر بعمل إحصاء للمؤمنين به ليعرف مدى القوة الضاربة لديه ، ويعتمد نتائج التجربة في شئون الدنيا " أنتم أعلم بأمر دنياكم "

(١١١) الأهرام في ١٧/١٢/١٩٨٤ مقال بعنوان : عين فتحة - عا بقلم د. زكي نجيب محمود ص ١٢

وقد آخى الإسلام بين الإيمان والعلم ، بين العقيدة والفكر ، وبين الشريعة والحكمة ولم يصطدم فى الفكر الإسلامى معقول صريح بمنقول صحيح بل قرر علماء الاسلام أن العقل أساس النقل ، فلو ألغينا العقل ما ثبت لنا نقل ولاوحى .

فالحقائق الكبرى فى الدين ثبتت بالعقل أولا قبل أن يثبت الوحي ، والعقيدة عند المسلمين تقوم على أساس البينة والبرهان فيقدم القرآن الكريم البراهين العقلية على القدرة الإلهية ، والشريعة قائمة على أساس رعاية مصالح العباد فى المعاش والمعاد .

بل إن الأخلاق الإسلامية مفهومة معلة وليست تحكيمية .

هذا المناخ العقلى الذى صنعه آيات القرآن الكريم يشكل أخصب بيئة لإنتاج علمى مثمر ، وظهور المنهج العلمى السليم

من هنا جاء المسلمون بمبدأ التأمل والبحث ، وبرعوا فى حقل المعرفة التجريبية ووضعوا أساس علم الكيمياء ووجد منهم كبار الأطباء ، وعلموا العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين (١١٢)

إننا نرحب بالعلمانية بالفتح أو بالكسر ، فالأسماء لا تسكنها العفاريث حتى نخشاها ، هل نخشى أن يكون العالم الجديد موضوعا لاهتمامنا فى علومه وأدابه وفنونه ونظمه ؟ إن حياة الحى أن يتفاعل مع ما يحيط به أخذا وعطاء ، فما الذى يخيف من العلمانية ، والاهتمام بالعالم وبالعلم دعوتان معلنتان فى عقيدة الإسلام وشريعته ؟ (١١٣)

ومع أن تعاليم الإسلام ترفض الشيوقراطية ، فقد ظهر فى تاريخ المسلمين مواقف ومحاولات من بعض الحكام تنزع إلى الحكم الشيوقراطى والجمع بين السلطتين الزمنية والدينية ، ولكن هذه المحاولات والمواقف لم يكتب لها الاستمرار والتأصيل لتعارضها مع قيم الإسلام وتعاليمه

(١١٢) جريدة الشعب فى ١٨/٣/١٩٨٦ ص ٦ مقال بعنوان "نعم للعلمية ولا للعلمانية" بقلم د. يوسف القرضاوى

(١١٣) الأهرام فى ١٧/١٢/١٩٨٤ مقال بعنوان "عين فتحة - عا" بقلم د. زكى نجيب محمود ص ١٢

حدث هذا في الفتنة الكبرى حين ثار بعض المسلمين على الخليفة الراشد عثمان بن عفان بدعوى أنه يؤثر بعض أهله بولاية عدد من الأقاليم ، وإيثار بعضهم بالهبات والعطايا والسلطان . فطالبوه بالتنحي عن الخلافة فقال لا أنزع قميصا ألبسنيه الله ، يقصد الخلافة ومعاوية بن ابي سفيان كان يعتبر مال الدولة ، هو ماله الذي أعطاه الله إياه فما أخذه منه فحقه وما أعطاه للناس فإنما هو فضل منه ..

والخليفة العباسي أبو جعفر المنصور تطلع أيضا إلى الحكم الثيوقراطي فاعتبر السلطان الذي في يديه عطية من الله « فمن نازعنا عروة هذا القميص أسكنناه خبيء هذا القميد » هذه محاولات التفاف حول مبادئ الإسلام الديمقراطية السمحة العادلة لم تستطع أن تجد لها أرضا أو مناخا ثقافيا يوطد أركانها ، بل استطاعت قيم الإسلام أن تحد من هذه المحاولات وتحتويها وتعطفها إلى الاتجاه التوفيقي ولهذا لم يعرف الفكر الإسلامي العلمانية بالمفهوم الغربي التوفيق بين الأصالة والمعاصرة :

كانت الفلسفة التوفيقية هي حجر الأساس فيما شهدت الحضارة العربية الإسلامية من فكر كلامي فلسفي ، فقد وفقت بين العنصر الأوروبي الغربي وبين الآسيوي الشرقي في نسج واحد ، بين العقل المتمثل في الفلسفة اليونانية وبين النقل وهو التراث أو الشريعة وانتهى أسلافنا بعد دراسة تحليلية دقيقة إلى أنه لاتناقص بين الفلسفة والشريعة فما تقوله الشريعة بلغتها هو نفس ما تقوله الفلسفة اليونانية بلغتها ، فالحق واحد بينهما .

واليوم علينا أن نفعل نفس الشيء ، أن نتأمل تراثنا تأمل الفاحص ، وأن ننظر إلى الثقافات الأخرى خاصة عند صناع الحضارة الحديثة ، وقد أصبحت لهم علوم ظهرت في صورة جديدة ، وأن نحاول أن نلتمس صيغة ثقافية جديدة تجمع بين أفضل ما في تراثنا وأجدره بالبقاء والنماء ، وبين ما ينفعنا ويساعد على تقدمنا من حضارة الآخرين لنجمع رحيقا إلى رحيق في إناء واحد ، أي نجمع بين موروثنا وروح عصرنا .

وهذا التوفيق ليس جديدا وليس غريبا ، فكل التجمعات البشرية عرفت التفاعلات الثقافية وعاشت الصراعات الحضارية وخرجت منها بمركبات ثقافية جديدة تولدت عن اللقاء مع الآخر وثقافته الوافدة .. حدث هذا في الحضارة العربية الإسلامية . كما حدث في أوروبا في عصر نهضتها وهو يحدث الآن في عصرنا في اليابان والصين وفي غيرها من البلاد .

وفى صراع الحضارات لم يحدث اجتثاث لأحد النقيضين ، حتى لو تدخل القهر فإنه يعجز عن محو أحد النقيضين لحساب الآخر ، ويصبح الاجتثاث مستحيلا إذا ما نشب الجدل بين ثقافتين كبيرتين ، ويصبح أكثر استحالة إذا ما كان الصراع بين فريقين يعيشان فى كنف حضارة كبرى واحدة مثل المواجهة بين الأصوليين والتحديثيين فى بلادنا .

المستقبل للحدثة :

إن المستقبل للحدثة وإن يكون هناك بديل للحدثة إلا لما هو أحدث ، والسبيل إلى المستقبل هو الاستمرار فى تعاطى الحدثة ، لذلك سيكون من المحتم أن يتم التوفيق بين الأصولية والحدثة ، وإن يحدث هذا التوفيق بغير الخصم الجسيم من حساب الأصوليين .

إن الأصولية تدير صراعا يائسا يائسا ضد التحول التاريخى الاجتماعى للمجتمع وهى " بجهالتها تتناقض مع جوهر الإسلام الدين لأنها بجمودها تحول دون تحقيق كونه صالحا لكل زمان ومكان ، وهى فى عنفها الأحق وبغيها على الناس تروع الآخرين وتقتل النفس بغير الحق ، وعلى غير مقتضى دين الأمن ، وهى إذ تدغدغ بالقول وجدان الناس وتخاضع بالفعل واقعهم الحديث المعاش ، فإنها تخدعهم وتضعهم فى عنت ، وتفوت عليهم تحقيق المقاصد الدنيوية (العلمانية) للشريعة فى حفظ العقول والنفس والأموال والأبدان ، وتلك خدعة لن تطول ، لأن الناس علمانيون بالفطرة فالذى ينقطع فى المسجد أخوه الذى يتفق عليه أعبد منه (كما أكد ذلك الخليفة الراشد عمر بن الخطاب)

إن الأصولية فى بلاد العالم الثالث يرهاها الاستبداد السياسى عادة وتعيش فى مناوأة مع الحدثة وتتعامى عن الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، وتتوهم حسم الجدل الحضارى بالعنف ، ووقف تقدم العالم الدنيوى بالعناد الجهول ، ولهذا فإنها رغم انتصارات عارضة قد تحققها يكون تراكم التحديث خصما من حسابها فى نهاية المطاف (١١٤)

أزمة مفتعلة :

وهنا نتساءل : ما الذى أدى إلى أزمة الصراع هذه بين العلمانية والتيارات الدينية ؟ خاصة بعد أن أوضحنا أن العلمانية جزء من حياتنا ومقوم من مقومات حضارتنا وأنها من فطرة الانسان ، وأن الاسلام دين علمانى بفتح العين ويكسرهما .

(١١٤) الأهرام فى ٢٤ / ٧ / ١٩٩٦ ص ٢١ مقال بعنوان " علمانية الغرب وعلمانية العرب " بقلم د. محمد رضا محرم الأستاذ بجامعة الأزهر .

إنها أزمة مفتعلة صنعها التيار المتستر بالدين ليتستر خلفها للوصول لهدفه في تحقيق الدولة الدينية الشيوقراطية وفتكة الأزهر (أى جعله بمثابة الفاتيكان) بإقامة نظام يتناقض مع تعاليم الإسلام يدعى لنفسه حق الحكم على معتقدات الناس .

إن الأصولية ترتعش من التحديث الذى هو مسار التاريخ إلى المستقبل ، إنها ترى التطور يتسارع إيقاعه فى أشكال العولة الكوكبية وثورة الاتصال وعصر المعلومات ، إن عنف الواقع يستفز الأصولية ويستنهضها للصراع والجدل ويغريها أحيانا انكسار برامج التحديث أو تعثرها ، فتحاول قطع الطريق على المشروعات التحديثية وإشباع غريزة الانتقام من البديل ، فتوجه الاتهامات الطائشة إلى العلمانية بالإلحاد والكفر ، وهى فى الغرب لم تكن إلحادا أو معادية للدين وإنما دعوة لفصل الدين عن الدولة بحيث يحجم دور رجال الدين ويحصر فى الأمور الدينية مع الابتعاد عن القضايا السياسية لما كان للمزج بينهما من آثار مدمرة على الشعوب الأوروبية ، وواقع أوضاع الغرب الآن والمكانة المحترمة للدين فيه تؤكد هذا الاستنتاج

أما فى عالمنا العربى فلم يطالب العلمانيون بالتخلي عن الدين ، أو يعلنوا العداء له - حاشا لله - إنما هم يطالبون بوضع صيغة توفيقية تجمع بين الأصالة والمعاصرة بين التراث بما فيه من دين وتاريخ وبين علوم العصر ومناهجه ونظمه ، أى الاستفادة من روح العصر دون أن نضحى بموروثنا حتى نعالج تخلفنا ونطور حياتنا ونحقق نهضتنا .

ولكن الأصوليين لا يسمعون ، وإذا سمعوا لا يفهمون ، وإذا فهموا رفضوا بعناد الاقتناع

ندوة بين العلمانيين والسلفيين :

ومما يوضح ويؤكد هذا الاتجاه ما جاء فى ندوة بين السلفيين والعلمانيين عقدت بنقابة الأطباء بدار الحكمة يوم ١٠ يوليو عام ١٩٨٦ فقد تكلم الدكتور فؤاد زكريا ، فدافع عن العلمانية بعد أن شرحها ، ذكر أن الكلمة لطخت كثيرا فى السنوات الأخيرة نتيجة الإساءة المتعمدة ، وأكد أن العلاقة بين الإسلام والعلمانية ليست علاقة تضاد ، وإن العلمانية لم ترتبط فى التاريخ المصرى بأى شبهة للإلحاد ، ومصر كانت تسير فى العقود الأخيرة فى طريق علمانى ، فهل يعنى ذلك أنها

لم تكن دولة إسلامية ، والنحاس باشا كن متدينا ينادى بالعلمانية ، وعندما دعوه لتطبيق الشريعة فى القوانين رفض رفضا قاطعا ، ولم يكن السبب أنه كافر ، وأشار إلى أن العلمانية كانت ثورة على نمط فى التفكير هو التفكير بالسلطة سواء اتخذت شكل عبادة أرسطو أو عبادة تعاليم الكنيسة ، أى عبادة النص المسبق على حساب التجديد وإعمال الفكر والعقل لفتح طريق التطور الإنسانى

وذكر أن تبنى أوروبا للعلمانية ليس معناه أن أوروبا أصبحت كافرة بدليل أن العلمانية فى أوروبا سمحت بتعدد الأحزاب الديمقراطية المسيحية

ثم أشار إلى أن منطقة النزاع هى فى تصور التيار الإسلامى لشمول الدين لكل نواحي الحياة من علوم وآداب وفنون وتشريع ، بينما هذه المجالات من وجهة نظر العلمانية تقع فى دائرة حرية الاجتهاد الإنسانى ،

فالفرق إذن ليس حول قبول الدين أو رفضه وليس حول احترام الدين ، ولكن العلمانية ترى أن للدين ميدانا ولنشاط البشر ميدانا ، وهى لاتنازع الدين فى ميدانه ، ولكنها تنازع التفسيرات القائمة بشموله .

وأضاف أن هناك توطئا إنسانيا بين العقيدة والشريعة ، فالتشريع الإلهى لايفرض على الناس نفسه ، بل من خلال وسيط هو الإنسان بكل ضعفه وانحيازاته لمصالحه ، وقدم أمثلة من التاريخ الإسلامى ، لم يمنع تطبيق الشريعة فيها من قتل الخلفاء وظهور الفرق والشيع والأحزاب ، وهى دليل على أن النص لايفسر نفسه ، بل من خلال عملية توسط إنسانى وذكر أن الحياة الحديثة تواجهنا بمواقف مستجدة لم تطرح نفسها فى عصر كان أبسط وأقل تعقيدا بكثير

وقال إن القانون الوضعى يتضمن مبادئ الشريعة لأنه يقن العادات والقيم والأعراف وأنماط السلوك السائد فى المجتمع ، فالقانون الوضعى لايستطيع إذن تجاهل الدين .

وأوضح أن العلمانية ترتبط الآن فى سياقات هامة بحركات إنقاذ مجتمعات من الفتن الطائفية أو السطوة الدينية كما فى الهند ولبنان وفلسطين المحتلة حيث رفعت منظمة التحرير شعار الدولة الفلسطينية الديمقراطية العلمانية فى مواجهة دعاوى اضطهاد العالم لليهود وحققهم بالتالى فى كيان خاص

كما تحدث عن مشاكل العصر ومهمه ليوضح أن هناك حالات جديدة غير منصوص عليها ، وأوضاع العالم المعاصر تزداد فيه مساحة الاجتهاد البشرى .

وتسأل هل هناك نص أو قاعدة فقهية متعارف عليها فى معالجة ضغوط البنك الدولى وقضية القروض ونسب الفوائد ؟ إنها قضايا تتطلب اجتهادا إنسانيا بحتا .

ثم أكد أن مخاطر الحكومة الدينية واردة غابا قىل إن تحالف رجال الدين فى أوروبا مع الملوك والإقطاع كان مبررا للعلمانية فهل يعد العالم العربى استثناء من ذلك ؟

وفى هذه الندوة لم يبتعد ممثلو الإسلاميين كثيرا

فقد قال الشيخ محمد الغزالى إننى أعلن هنا وأنا مستريح أن الحرية الدينية هى ابتداء إسلامى نظريا وتطبيقيا وتاريخيا ، وإن كلمة " لكم دينكم ولى دين " لم تعرف إلا فى الإسلام ، وقد قىل لولا ظهور الإسلام لفنيت اليهودية ولكنه اتهم المثقفين بأنهم أفقدوا الأمة حضارتها .

أما الدكتور يوسف القرضاوى فقد ذكر أن الإسلام دين ينظم حياة البشر ، أما العلمانية فإنها وإن لم تكن الإلحاد فإنها دعوة تفصل الدين عن الدولة ، عقيدة بلا شريعة .

ويقول : نعم العلمانية ليس معناها الإلحاد بل أقولها بصراحة إن مصر ليس لها ملحدون ، فهذا بلد متدين بالفطرة ، فالعلمانية تقبل العبادات الفردية ولكنها ترفض أن يمسك الدين زمام الحياة (١١٥)

تعليق على الندوة :

ولقد كتب الأستاذ فهمى هيدى فى جريدة الأهرام مرتين معلقا على هذه الندوة فذكر فى ١٩٨٦/٧/٢٢ أنه بعد الحوار اكتشف الإسلاميون أن العلمانيين ليسوا كائنات غريبة تنفث الشر والفتنة والإلحاد ، والفرصة لازالت مواتية إن لم يكن لنوع من التفاهم فعلى الأقل لقدر من

(١١٥) الأمالى فى ١٦/٧/١٩٨٦ ص ١١ مناظرة بين العلمانيين والشيوعراطيين وجريدة الشعب فى ١٥/٧/١٩٨٦ ص ٢ ندوة الإسلام والعلمانية .

[لاحظ الفرق بين العنوانين فهو يلخص طبيعة الموقفين ويصف دعاة الدولة الدينية بالشيوعراطية بينما الثانى يحتكر الإسلام ويضع العلمانيين خارجه مما يتعارض حتى مع مقولات الإسلاميين فى الندوة]

الفهم ، وإن الوطن ليس ملكا لطرف دون الآخر ولكنه ملك لكل أهله الذين يعيشون على ترابه
مهما اختلفت مللهم السياسية والعقيدية ، فلا وصاية من أحد على أحد ولا فضل ولا منة من أحد
على أحد ، وإن حاضر هذه الأمة ومستقبلها لا يمكن أن يصنعه طرف واحد مهما كان حجمه
لوقدرته أو هويته ، وإن اشتراك الجميع في صناعة الحاضر والمستقبل هو الضمان الأول لإنجاز
التقدم .

ثم أضاف : إن العطاء والخير ليس حكرا على أحد دون أحد ، فكل طرف لديه عطاؤه

المطلوب

ثم قال : إننا إذا اعتبرنا الإسلاميين طرفا أساسيا في الحوار فذلك لا يعنى أن الآخرين
صلتهم مقطوعة مع الإسلام ، أوفى موقف الرفض والخصومة له ، فالجميع لهم انتمائهم للإسلام
إما بالإيمان والاعتقاد أو بالبنية الثقافية والحضارية ، ومنطق الحوار بين مختلف الفرقاء ليس هو
إسلام أو لا إسلام ولكنه يتجاوز نقطة العقيدة التي هي محل اتفاق ، وينصب على الشريعة التي
هي محور الخلاف ، وفي الأغلب الأعم فإن منطلق المخالفين في موضوع الشريعة ليس بالضرورة
الجهود والإنكار وإنما هو نوع الفهم وحجم المعرفة وتصور المصلحة ، وهو منطلق لا يصحح
ولا يصح إلا ب مداومة الحوار والإصرار عليه

ثم تحدث عن أن رسالة الإسلام جاءت خطابا للعقل ودعوة للتفكير الذي اعتبره العقاد
فريضة إسلامية وترك الخيار بعد ذلك للجميع " فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليفكر " [الكهف ٢٩]

وذكر هويدى أن الله علم المؤمنين الجدال والمناظرة وقرر مبادئه في أسلوب الحوار مع
المؤمنين والملحدين " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن " [النحل ١٢٥]

ومع ذلك فيحق لأى أحد أن يسأل : إذا كان الأمر كذلك فلماذا تضيق صدور أكثر
الإسلاميين بالمناقشة حتى بات الرأى الآخر يستثير حساسيتهم بصورة مفرطة ؟ (١١٦)

(١١٦) - الأهرام في ٢٢ / ٧ / ١٩٨٦ ص ٧ مقال بعنوان " حوار الإسلاميين والعلمانيين " بقلم فهمى هويدى

وقد أطلنا في هذا الاقتباس لنبرز هذه النعمة الجديدة العاقلة المتزنة والتي لا تخلو من موضوعية لنقارنها بعد ذلك بالنعمة المتعصبة ضيقة الصدر ! التي سادت خطاب الأستاذ فهمى هويدى وغيره من أنصار الإسلام السياسى قبل هذه الندوة ثم بعدها لنوضح أن ما قاله هنا كان نشازا عن الخطاب العام لهذا التيار .

وفى الأهرام فى ١٩٩٦/٧/٢٩ علق للمرة الثانية - أى بعد التعليق الأول بأسبوع فذكر أن هذه الندوة أزال الحاجر النفسى بين الفريقين ، لكن لازال هناك الكثير لاستحضار قيمة الحوار الغائبة فى حياتنا ، ولكى يتفق الفرقاء على صيغة لا مفر منها تقوم على التعايش لا المواجهة وعلى التفاهم لا التصادم ، وعلى التعاون فى البر وربما التقوى ، ثم ذكر أن الجدل حول القضايا الفكرية الخلافية لا يتم فى المنتديات العامة ، ولا ينبغى أن يجرى أمام جمهور عريض له عواطفه وانفعالاته التى ليست هى المناخ المناسب لاستقبال حوار عقلى صريح^(١١٧)

اتهام العلمانيين بالتطرف :

هذا هو مجمل ما علق به على الندوة الأستاذ فهمى هويدى ، ولكنه لم يطق صبرا على هذه النعمة الهائلة العاقلة فقد ضاق ذرعا بها ، وعاد إلى الأصل سريعا يهاجم العلمانيين ويتهممهم بالتطرف حتى تتعادل الكفتان تطرف أصولى فى مقابل تطرف علمانى ، ولم يكتف بهذا بل التمس العذر للأول وأدان الثانى ، فبعد حوالى شهر من مقالاته السابقة وبالتحديد فى ١٩٨٦/٩/٢ كتب مقالا تحت عنوان " التطرف العلمانى "

استمع إليه يقول : " الفرق بين الاثنين أن الأولين (تنظيمات التكفير والجهاد الاسلاميتين) شباب مندفع سلك طريقه على سبيل الخطأ ، وأن الآخرين (تنظيمات للعلمانيين معاملة - كما يقول -) شيوخ مجربون - بعضهم محترفون - اتخذوا مواقعهم عمدا ومع سبق الإصرار والترصد ! "

يالله من هذه المعايير التى يتسجها الهوى !!

(١١٧) - الأهرام فى ١٩٨٦/٧/٢٩ ص ٧ مقال بعنوان " أسئلة مطروحة على حوار لم يتقرر " بقلم فهمى هويدى

لم يعرض لنا الكاتب الاسلامى - للتدليل على تطرف العلمانيين وعنهم - حوادث للقتل والاغتيال وسفك دماء الأبرياء وقتل للنفس التى حرم الله قتلها ، وإنما كرر نفس الاتهامات المفتعلة .

النيل من الشريعة ، وتسفيه التجربة الإسلامية ، وتحقير التاريخ الاسلامى ورموزه ، وإسقاط تعبير الفلسفة الإسلامية لأنه يشجع الفكر اللاعقلانى وينشر الخرافة ، واستبداله بالفلسفة العربية ، وإصدار أربعة كتب فى الفترة من منتصف ١٩٨٥ إلى منتصف ١٩٨٦ تهاجم الشريعة والتيار الإسلامى ، ووثيقة نشرتها مجلة غير دورية لندوتين عن التطرف السياسى الدينى .

ويحاول الكاتب أن يخفف من اتهاماته ، فيقسم العلمانيين بين معتدلين ومتطرفين :
" إن مايقوله هؤلاء ليس بالضرورة تعبيراً عن رأى كل العلمانيين ، فثمة تفرقة مهمة بين دعوات الفصل بين الدين والدولة أو التمييز بينهما أو المطالبة بأن يكون الحكم مدنيا وليس دينيا ، وبين تجاوز ذلك الإطار إلى الطعن فى الشريعة والنيل منها وتجريح التاريخ الإسلامى ، الفريق الأول المعتدل يريد أن يقيم البناء على نمط يفضله ، بينما المتطرفون يريدون أن يهدموا أيضا أبنيا الآخرين "

ونسجل للكاتب هنا فضيلة أنه وصف دعاة الفصل بين الدين والدولة بالاعتدال ولم يتهمهم بالكفر كما اتهمهم به صديق عزيز تحول فصار ملكيا أكثر من الملك وزايد على المزايدى فى صالة مزاد التكفير ، وسبحان مغير الأحوال !!

وفى اتهام الكاتب للعلمانيين بالتطرف عرض حيثياته :

- فى أدبيات العلمانيين اتهموا التيار الإسلامى بالإسهام فى تركيع الإنسان العربى وهزيمته وفرض الهيمنة الامبريالية والصهيونية فى غيبة العقل والديمقراطية على الوطن العربى
- الحركات الدينية القائمة الآن هى فى جوهرها خادمة للقبط الاستغلالي فى عملية الصراع الطبقي

- نبه العلمانيون إلى دور المؤسسات الاقتصادية المالية (شركات توظيف الأموال) فى تمويل الحركة الدينية الإسلامية

- اتهام الحركات الإسلامية بأنها لعبة تساهم فيها قوى خارجية ، وهى لاتمثل هويتنا الحضارية .

- اتهموا التيار الإسلامى بأنه وجه ضربتين إلى الاقتصاد المصرى لإحداث أزمة فى الداخل أولا، أما أن المؤسسات المصرفية والاستثمارية جذبت تحويلات المصريين فى الخارج وثانيتها وجهت إلى قطاع السياحة (١١٨)

هذه حثيثات اتهام العلمانيين بالتطرف لا أناقش مدى واقعيته أو مدى صحتها أو تحريفها ، فبعضها - خاصة مايتعلق بشركات توظيف الأموال . وتخريب الاقتصاد المصرى سواء ما يخص تحويلات المصريين العاملين فى الخارج من عملات أجنبية وحجبها عن الاستثمار المجدى أو تخريب السياحة - أصبح حقيقة تنشرها الصحف يوميا وتتابعها التحقيقات وقرارات فرض الحراسة من قبل المدعى الاشتراكى

أما عن علاقة التيار الإسلامى بالقوى الأجنبية فهذه مسألة مفتوحة للحوار قد تختلف فيها الآراء وتتعارض الاجتهادات ، وكذلك الحال فى معاداة التيار الإسلامى للديمقراطية والعقلانية . أما عن الشريعة فهذه هى ورقة التوت التى يتستر بها المتطرفون ليستروا عوراتهم وهم فى هذه القضية يحرفون الكلم عن مواضعه كما سبق أن شرحنا ذلك .

وأخيرا هذه أفكار لم يمسك أحد من العلمانيين بالمذبح ليفرضها على المجتمع فأين التطرف ؟ ولماذا هذا التحامل ؟ وما الهدف من تجميع خطر التطرف المتستر بالدين وتبريره ؟ !!
ظواهر جديدة متخلقة :

إن الأصولية لم تكتف بالتناقص - بجهالتها - مع جوهر الإسلام الدين ، وبافتعال الاتهامات والحكم على ضمائر الناس ، وإنما أعطت لنفسها الحق فى ترويع الأمنين بعنفها الأحق وبغيها على الناس وقتلها النفس التى حرم الله قتلها إلا بالحق ووجد هذا العنف والتطرف من منظريها من يبرره ويدافع عنه

إن هذا يدل على أن الأصوليين يتخبطون لشعورهم أنهم يتحركون خارج التاريخ فى معركة خاسرة ، ولجؤهم إلى العنف إن عبر عن شيء فعن احتدام الصراع الاجتماعى فى نفس الوقت الذى يعبر عن إفلاسهم الفكرى .

لقد ضاقوا بحرية الفكر وأشاعوا فى المجتمع مناخا متخلقا ووعيا زائفا ابتعد بهم عن تيار التجديد الذى حمل لواء الأفغانى ومحمد عبده والكواكبي وابن باديس منتهزين بعض الثغرات

(١١٨) - الأهرام فى ١٩٨٦/٩/٢ ص ٧ مقال بعنوان " التطرف العلمانى " بقلم فهمى مويدي

والانتكاسات التي أصابت المشروع القومي ومتقوين بأموال دول الخليج ومتعلقين المشاعر الساذجة والفوغائية عند قطاعات من الجماهير الفقيرة والمطحونة وضعيفة الوعي التي تعيش في أوهام الخرافات والأساطير ، مما جعل هؤلاء الأصوليين أقل عقلانية وجراءة في طرح القضايا الاجتماعية والفكرية من تيار الجامعة الإسلامية .

تجاهلت الحركة الإسلامية أن الدين يكرم العقل ويعطيه كل الحرية في البحث والمناقشة مما دفع فقهاء المسلمين إلى أن يجعلوا الرأي وحكم العقل تشريعا .

وكانت النتيجة أن تطور المجتمع المصري إلى الأسوأ في العقود الثلاثة الأخيرة وظهر ذلك في بعض السلوكيات والقيم والأفكار ومنها :

- ظهور ملصقات على زجاج السيارات وأبواب المنازل والشقق تفرز معتقدات المصريين ، وهي ظواهر وافدة لم يعرفها المجتمع المصري قبل ذلك ، فالتدين أمر طبيعي ، ولكن وضع هذا السلوك في إطار التاريخ السياسي الحديث لمصر يقدم قراءة مختلفة ، فمصر عرفت أصول الإسلام الحقيقية خالية من التعصب ، لذلك لم يتمزق مسلمو مصر بين الفرق الإسلامية واعتز المصريون بالكنيسة المصرية لتراثها الروحي والوطني والميل للزهد ، ولم يكن التوزيع السكاني للمصريين من بين عوامله الدين أو المذهب ، فلا توجد أحياء لأصحاب ديانة بعينها ، ولا تتميز مناطق بأغلبية من إحدى الأقليات حتى يصعب التمييز بين المسلم وغير المسلم .

لذلك تمثل الملصقات خروجاً على ذلك التقليد ، وهذه ردة جديدة .

- هناك فرق بين التدين الحقيقي ومانراه من مظاهر جديدة ، إن التدين مالم ينعكس على المعاملات بين الناس ويؤثر في سلوكهم فإنه يكون تدينا ناقصا ، فلسنا نجد تفسيراً لتاجر جشع وفي نفس الوقت يطلق لحيته تدينا ، إن التدين يعطى صاحبه دفعة قوية في اتجاه الأمانة في العمل والصدق مع الغير وحسن معاملته للناس مهما كانت معتقداتهم .

- منذ ثلاثين عاما كان المجتمع المصري أكثر تسامحا في مواجهة الأفكار المختلفة ، وحديثا وفدت على مصر وأجزاء كثيرة في الوطن العربي موجات من الإرهاب الفكري والمتاجرة بالدين في إطار محاولات لإلغاء العقل حتى يخيل للرائي أن المجتمع المصري يكاد يرفض صيغة التحديث الاجتماعي التي مارسها لقرنين من الزمان متجها إلى صيغة حياة مجتمع دول الخليج ، ألم يكن لدى مصر شخصية متميزة ثرية في الفكر والعقيدة والأخلاق ؟ كانت مصر يوما أرض التسامح وملاد أصحاب الفكر وملتقى عشاق الحرية .

هل يستطيع أن يستقبل مجتمعنا الآن بعض ماكتبه الشيخ على عبد الرازق أو الدكتور طه حسين أو سلامة موسى منذ أكثر من سبعين عاما ؟! حتى كتاب ألف ليلة وليلة - وهو من التراث الخالد - دعوا لمصادته وإحراقه !

لقد عرفت شعوب كثيرة بالتدين الذى مارس تأثيرا فى تشكيل القيم الاجتماعية ومثل مصدرا رئيسيا فى الخلفية الثقافية والأخلاقية لتلك الشعوب ، وانعكس التدين على الأخلاق والسلوكيات اليومية فأختفى السطو على المال العام وظهر بديلا له شعور عميق بالانتماء للوطن والحرص على مصالحه ، وتميزت هذه الشعوب بالإحساس بالمسئولية والجدية فى العمل ، فأصبح الدين حافزا للأفضل ودافعا نحو القيم الإيجابية وطاردا للقيم السلبية فى المجتمعات التى عرفت التدين الصحيح .

ونحن فى مصر أشد حاجة للاقترب من جوهر العقيدة الدينية حتى يتحول الإيمان إلى سلوك .^(١١٩)

اتهام المجتمع بالجاهلية :

ثم ظهر مزاد التكفير الذى انتهى الآن إلى تكفير العلمانيين بمختلف درجاتهم ، رغم ماقاله أبرز قادة التيار الإسلامى فى الندوة السابق الإشارة إليها من نفي الإلحاد عن العلمانية والعلمانيين وقبل أن نتحدث عن مزاد التكفير الأخير نعود إلى الوراء لعلنا نجد تفسيراً لبعض العوامل التى أفرزت هذه الظاهرة فى العصر الحديث .

الخوارج وسبب تطرفهم :

ظاهرة التكفير تعود بجنورها إلى القرن الهجرى الأول وبالتحديد إلى فكر الخوارج الذين كفروا أهل الذنوب واعتبروا الخطأ فى رأى ذنبا إذا خالف رأيهم ، فكفروا الإمام عليا لأنه وافق على التحكيم الذى أجبروه فى البداية عليه ، واتهموا مخالفينهم من المسلمين بالشرك ، ورغم أنهم كانوا أشد الناس تدينا ، فقد كانوا أشدهم اندفاعا فى التعصب وضيق الأفق ، فحين وقع فى أيديهم واصل بن عطاء رأس المعتزلة ادعى أنه مشرك مستجير ، وهذه حيلة تنقذه أكثر مما

(١١٩) - الأهرام فى ١٩٨٥/٤/٦ مقال بعنوان "ظواهر وفدت على مصر" للدكتور مصطفى الفقى

ينقذه اعترافه أنه مسلم مخالف لهم ، وقد قتلوا الصحابي عبد الله بن خباب وكان في عنقه مصحف ومعه امرأته الحامل فسألوه عن أبي بكر وعمر وعن التحكيم بين علي ومعاوية ، فلما ذكر الإمام علياً بالخير اتهموه بالكفر ، وقالوا له إن الذي في عنقك يأمرنا بقتلك وقربوه إلى النهر وذبحوه وبقروا بطن امرأته

لقد أباح الخوارج دماء المسلمين وخضبوا الأرض بها في غاراتهم المتوالية بسبب هوسهم وانحرافهم وخشونتهم وجفوتهم

وقد كشف الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه " تاريخ المذاهب الإسلامية " عن أسباب هذه القسوة والشنوذ في فكر الخوارج وسلوكهم تساعدنا على فهم ملابسات الشنوذ الفكري الذي نصادفه في سلوك خوارج عصرنا

يذكر الشيخ محمد أبو زهرة سببين كان لهما تأثيرهما القوي في جنوح الخوارج إلى مذهبها إليه :

السبب الأول : أن الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية وقليل منهم كان من عرب القرى وهؤلاء كانوا في فقر شديد قبل الإسلام ، ولما جاء الإسلام لم يطرأ على ظروفهم المادية تغيير يذكر ، إذ استمروا في باديتهم بقسوتها وشدتها وصعوبة الحياة فيها ، وأصاب الإسلام شفاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير وضيق في التصور وبعد عن العلوم ، فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق نطاق العقول ومتهورة ومندفعة لأنها تابعة من الصحراء وزاهدة لأنها لم تجد ، إذ النفس التي لاتجد إذا عمرها إيمان ومس وجدانها اعتقاد صحيح ، انصرفت عن الشهوات المادية وملأ هذه الحياة واتجهت بكليتها إلى نعيم الآخرة

ويضيف الشيخ أبو زهرة أن تلك المعيشة التي عاشوها في بيدائهم كانت دافعة لهم على الخشونة والقسوة والعنف إذ النفس صورة لما تألف ، ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة مريحة لخفف ذلك من عنفهم ولأن صلابتهم ورطب شدتهم .

السبب الثاني : أن موقفهم لم يخل من عصبية في الأساس ، إذ كانوا يحسدون القرشيين على استيلائهم على الخلافة واستبدادهم بها دون الناس ، ذلك أن أكثرهم كانوا ينتمون إلى قبائل ربيعة التي نشأت بينها وبين القبائل المضرية العداءات والخصومات منذ الجاهلية ، وقد خفف الإسلام من حدتها ، لكنه لم يذهب بكل قوتها فبقيت بعض آثارها متمكنة من النفوس

وهذا يكشف عن أن الفكر الشاذ الذى أدخل على الدين نشأ فى ملابس شاذة شديدة الخصوصية لعلقة لها بالدين

وهذا لا يلقى أن الخوارج كانت لهم وجهة نظر صائبة فى الخلافة وفى ضرورة تولى الخلافة بالانتخاب الحر من قبل عامة المسلمين (١٢٠)

الموحدون والجاهلية :

هذا عن الماضى ، أما فى العصر الحاضر فقد ظهر أبو الأعلى الموددى فى الهند وباكستان بعد ذلك - بداية من الثلث الثانى من هذا القرن - ينادى بالحاكمية كما فعل الخوارج ويتهم المجتمع بالجاهلية لأنه حاد عن مفهومه لقاعدة الأساس " لا إله إلا الله " التى لا تعنى مجرد النطق بها إنما لابد من إدراك حقيقة مفهوم الشهادتين وذلك فى كتابه " المصطلحات الأربعة "

دور سيد قطب :

ثم جاء سيد قطب فى مصر فتأثر بمقولة الموددى وأخذ عنه منطلقاته الأساسية غير أنه أعاد صياغتها وطورها وحاول استخلاص منهج للعمل منها .

وعبر عن آرائه هذه فى كتبه : الإسلام ومشكلات الحضارة - فى ظلال القرآن - معالم فى الطريق .

فالإسلام كما يقول سيد قطب فى ص ٩٨ من " معالم فى الطريق " لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات : مجتمع إسلامى ومجتمع جاهلى ، ليس المجتمع الإسلامى هو الذى يضم أناسا ممن يسمون أنفسهم مسلمين بينما شريعة الإسلام ليست هى قانون هذا المجتمع ، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام - المجتمع الجاهلى هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده ، متمثلة هذه العبودية فى التصور الاعتقادى وفى الشعائر التعبدية وفى الشرائع القانونية وبهذا التعريف تدخل فى إطار المجتمع الجاهلى جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلا

ومن هذا يتضح أن سيد قطب لم يكتف بما قاله الموددى من ضرورة إدراك الفرد لحقيقة معنى الشهادتين ، بل زاد على ذلك ضرورة أن يكون عمله مصدقا لشهادته (١٢١)

(١٢٠) الأهرام فى ٢٦ / ٨ / ١٩٨٦ ص ٧ مقال بعنوان " لماذا يروج فكر الخوارج " بقلم فهمى هويدى

(١٢١) الأهرام فى ٥ / ٨ / ١٩٨٦ ص ٧ مقال بعنوان " فكر مريود واتهام مرفوض " بقلم فهمى هويدى

ولقد رد الدكتور يوسف القرضاوى على اتهام سيد قطب للمجتمع بجاهلية الاعتقاد بقوله إن المجتمع الذى نعيش فيه ليس شبيها بمجتمع مكة الذى واجهه النبى فقد كان مجتمعا جاهليا صرفا ، أما مجتمعنا القائم فهو خليط من الإسلام والجاهلية ، وسيد قطب تفرد برأيه وخالف كافة الدعاة والمفكرين الإسلاميين فى القرن الأخير على الأقل

ولكن محمد قطب فى مجلة المجتمع الكويتية فى عددها رقم ٢٧١ لسنة ١٩٧٥ يقول إنه سمع شقيقه سيد قطب يقول أكثر من مرة " إن الحكم على الناس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك ، وهذا أمر ليس فى أيدينا ، ولذلك لا نتعرض لقضية الحكم على الناس فضلا عن كوننا دعوة ولسنا دولة بدعوة مهمتها بيان الحقائق للناس لا إصدار الأحكام عليهم ، ولقد سمعت بنفسى أكثر من مرة يقول : " نحن دعاة ولسنا قضاة "

أما المستشار سالم البهناوى صاحب كتاب " الحكم وقضية تكفير المسلم " فقد جهد فى رد الشبهة عن الأستاذين المودى وقطب وقال إن ماجاء فى كتاباتهما عن الجاهلية التى طرأت على الأمة من جديد إنما يراد بها جاهلية المعصية وليست جاهلية الكفر والاعتقاد ، وحتى لو لم يفصح الإمامان المذكوران عن ذلك وجب أن نلتزم معهما حسن القصد " (١٢٢)

ولقد دارت مناقشات صاخبة بين الإخوان فى السجون حول هذه الأفكار فند فيها الأستاذ حسن الهضيبي آراء أصحاب فكر الرفض ممن قالوا بالمفاصلة والجاهلية والتكفير ، وضمن هذا كتابه " دعاة لا قضاة "

نقض الأستاذ الهضيبي القول بضرورة استيعاب معنى الشهادتين بقوله إن المسلمين فى عهد الصحابة والتابعين فتحوا بلاد الفرس والبربر والترك والهند والأندلس وأجزاء من البلقان ، وكلها شعوب لم تكن تعرف العربية ، وكان إجماع الصحابة والكافة على قبولهم فى الإسلام بشهادة أن لا إله إلا الله دون أن يطالبوا بشيء مما أتى به المودى أو غيره
استند الهضيبي أيضا إلى حديث الرسول ﷺ " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله "

كما استند إلى عتاب النبى لأسامة بن زيد عندما قتل مشركا نطق بالشهادتين ظنا منه أنه أراد بذلك أن يفلت من القتل حيث قال النبى قولته الشهيرة : هلا شققت قلبه ؟ ماتصنع به " لا إله إلا الله ؟ "

(١٢٢) الأهرام فى ١٢ / ٨ / ١٩٨٦ ص ٧ مقال بعنوان : " بدعة الجاهلية الجديدة " بقلم فهمى مودى

كما استشهد الهضيبي بإلحاح النبي على عمه أبي طالب وهو يحتضر في أن ينطق بالشهادتين ، ثم تسأل الهضيبي : ماجدوى هذه الشهادة إن كانت بذاتها لاتخرج قائلها من الكفر وتدخل به في الإسلام

وفي النهاية قرر الأستاذ الهضيبي أن من أحدث تلك التفرقة وأتى بذلك الشرط الزائد فقد خالف نص حديث رسول الله واليقين الثابت من عمله والمعتبر شريعة بلا خلاف ، وأتى بشريعة غير شريعة الله مستحدثا في الدين مالم يرد فيه نص من كتاب أو سنة

وأضاف الهضيبي : نقول للذي اشترط أن تكون أعمال الشخص مصدقة لشهادته حتى يحكم بإسلامه : إن فيما قدمناه ما يثبت فساد ذلك القول ، فقد أقمنا الأدلة القاطعة على أن حكم الله تعالى يعتبر الشخص مسلما في ذات اللحظة التي يتطق فيها بالشهادتين وأنه حال نطقه بالشهادتين يلزمنا اعتباره مسلما ويحرم علينا دمه وماله . (١٢٣)

ظهور جماعات التكفير :

ورغم هذه المقاومة التي أبدتها الأستاذ الهضيبي في تفنيد فكر التكفير ، فقد تصاعد هذا الفكر في أواسط السبعينات ووجد أنصارا له بين أعضاء جماعة الإخوان المسلمين واستطاع أن يجذب له أنصارا آخرين مستغلا حوادث التعذيب في السجون وصدمة الشباب الذي أحس بالضيق من انكسار المشروع القومي الذي وعدهم بدور يؤدونه وبمستقبل ينشدونه ، وتبخرت أحلامهم من وعود سياسة الانفتاح التي سحقت تطلعاتهم بوجود هذا الفكر المتطرف راجا له بين أوساط الشباب من محدودى الدخل الذين ينتمى أكثرهم إلى أصول ريفية محافظة ، وعجزوا - حين قدموا إلى المدينة - عن التفاعل مع واقعها فاعتصموا بمظلة التكفير والهجرة

ولا يستبعد - في ظل تعقد الصراع المحلى والإقليمى والعالمى - أن تستغل جهات نفطية لها تطلعاتها ، وأجهزة استخبارات معادية هذا الهوس الدينى لتقوم بدورها في توجيه هذه التيارات لخدمة مخططاتها باسم الدين والدفاع عن مقدساته وليس دور المخابرات الأمريكية في دعم المجاهدين في أفغانستان ببيعيد.

(١٢٣) الأهرام في ١٩٨٦/٨/٥ مقال بعنوان " فكر مرئود واتهام مرفوض " بقلم فهمى هويدى ص ٧

فى هذا المناخ ظهرت جماعات التكفير والهجرة ، وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية وغيرها
ووقع حادث الفنية العسكرية واغتيال الشيخ الذهبى والرئيس السادات وبكتور فرج فوده
والمحاولات الكثيرة لاغتيال المسئولين والكتاب والصحفيين وأمام كشف هذه المحاولات وتعرية الفكر
المحرك لها انحسرت موجة التكفير وتراجعت من تكفير الأفراد والمجتمع إلى تكفير المجتمع فقط
وهى أفكار تقع فى مربع واحد

ثم اتجه التفكير لاستخدام العنف والإرهاب ضد الدولة والمجتمع بمحاولات لاغتيال المسئولين
وتدمير مؤسسات الدولة وتخريب اقتصادها ومرافقها لا ستنزافها وبفعلها إلى التسليم
ولكن إزاء إصرار الدولة على مقاومة جماعات الإرهاب والعنف وتعرية مخططاتها واشتراك
الشعب وأجهزة الإعلام فى هذه المقاومة انحسرت هذه الفجة وحوصرت فى نطاق ضيق خاصة
وأن ظاهرة العنف واجهت استنكارا متزايدا من جماهير الشعب فازداد التطرف والإرهاب عزلة
وهنا يقوم مدعو الاعتدال داخل التيار الإسلامى بدورهم لإنقاذ جماعات العنف من
مصيرهم المحتوم من خلال كتاباتهم التى تقدم التبرير والتشجيع ليشرعوا للإهاب حوادث عنف
فقاتل فرج فوده لا يجد له شيخ الفتوى فى شهادته ما يوجب معاقبته لأنه مفتت ولا يجد الشيخ فى
الشرع عقوبة للافتئات .

وبهذا يفتح المعتدلون للمتطرفين الطريق لمواصلة عملياتهم الإرهابية حتى يهدموا مؤسسات
الدولة وصولا للاستيلاء على السلطة
تكفير العلمانيين :

وجد هؤلاء المعتدلون أن دعاة التنوير من العلمانيين ، يبدون دعاوهم ويهدمون منطقهم
ويتصدون لما يشيعونه من خرافة ، وينشرون العلم والعقلانية ، ويمهدون الطريق للحادثة ، وأنهم
يمثلون عقبة كداء أمام طموحات الأصوليين

وبدلا من تكفير المجتمع وأفراده - مما يجلب عليهم غضب الشعب وسخريته واستنكاره -
بدأوا التركيز فى هجومهم على العلمانيين يحاولون تشويه سمعتهم وإهدار دمهم باتهامهم بالإلحاد
والكفر ، ورفع الدعاوى عليهم باسم الحسبة لشغلهم وتفتيت جهودهم وإشاعة القلق والتفسيخ
الاجتماعى بين أسرهم

وهدف الأصوليين من ذلك تدمير المسكوت عنه فى خطابهم المراءوغ وهو ما يدافع عنه

العلمانيون من دستور وقوانين وديمقراطية وأحزاب وحرّيات وحقوق الإنسان وتراث العقل المصرى العظيم .

إن صعود خطاب التكفير فى كتابات من يطلقون على أنفسهم بالكتاب الإسلاميين إنما هو من علامات التخلف الفكرى والتدهور الحضارى ومخلفات القرون الوسطى المظلمة
إنهم يعتمدون على مسلمات خاطئة وهى ادعائهم احتكار تفسير النصوص الدينية ،
وحماية الدين ووصف مخالفهم بالكفار لتقويض الدولة - بزعم أنها علمانية - وإقامة سلطة دينية
تحل محلها تحت شعار الحاكمية لله وليس للبشر ، وتنصب حملتهم على الحداثة التى نعتوها
بالمادية والإلحاد والعلمانية .

ماهى هذه الحداثة الغربية المعلونة التى اقتبسناها من هذا الغرب المادى الملحد ؟
إن مكوناتها الرئيسية : فكرة الدستور الذى ينص على مصدر السلطات ، ويحدد
السلطات الأساسية الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية فى ظل مبدأ الفصل بين السلطات -
وصياغة قانون حديث يحكم المعاملات بين الأفراد والعلاقات بين المواطنين والدولة ويلعب مبدأ
سيادة القانون دوراً أساسياً ، واقتبسنا فكرة الأحزاب السياسية باعتبارها تعبر عن المصالح
الطبقية المختلفة ، وفكرة إصدار صحف تعبر عن رقابة الرأى العام على سلطات الدولة المختلفة
فى ممارساتها لوظائفها .

واقتبسنا فكرة التعليم العام وفكرة الجامعة كمؤسسة أكاديمية مستقلة وعلى أساس هذا
أنشئت المدارس الحديثة والجامعات التى أمدت البلاد بالمختصين

واقتبسنا الأساليب الحديثة فى الزراعة والرى والصحة والصناعات الحديثة وأساليب الإعلام

من إذاعة وتليفزيون

ما العيب فى ذلك ؟!

هل كانت لدينا لحظة التفاعل الحضارى مع الغرب حضارة وطنية بديلة لإشباع الحاجات

المادية والروحية للجماهير تركناها ؟

أم أننا فى تلك اللحظة التاريخية كنا نرسف فى إفسار التخلف المادى والحضارى معا ،

وكان هذا هو الحل الوحيد ؟

إنهم يدعون أننا نحتكر الروحانيات بينما الغرب غارق فى الماديات وهى ثنائية زائفة .

هذه وجهة نظر لو قنعوا بها لما كان فى ذلك خير ، أما أن يتحول هذا الخطاب إلى خطاب سياسى لتقويض الدولة الراهنة وإلغاء دستورها وتغيير طبيعة المجتمع باسم الحاكمية لله وليست للبشر ، ويدعوى أن العلمانية التى تدعو للفصل بين الدين والدولة شرك بالله فنحن أمام ظاهرة بالغة الخطورة لأن هذا هو منبع الإرهاب .

وأشار الأستاذ السيد يسين إلى نموذج من خطاب التكفير أنتجه - فى شكل مقالة نشرت فى جريدة الشعب بتاريخ ٧ يناير ١٩٩٤ - صديقنا الكاتب الإسلامى المعروف الدكتور محمد عمارة ابتكر فيه نظرية تكفيرية جديدة يدين بها خصومه العلمانيين (وأصدقاءه القدامى) ويطالب بدق أعناقهم والخلاص منهم مرة واحدة وإلى الأبد .

يقول محمد عمارة - لا فـض فـوه - هناك صنفان من العلمانيين : الأول علمانيون ماديون ملاحدة ، والثانى علمانيون يؤمنون بالله خالقاً لهذا الكون وما فيه ومن فيه ، ويعبدون الله بأداء المناسك والشعائر الفردية وقد يكون منهم - كما يقرر - ورعون ومتنسكون فى الشعائر والمناسك والطقوس ، ولكنهم " يعزلون الذات الإلهية عن تدبير شئون العمران البشرى وحكم الاجتماع الإنسانى قاصرين الحكم والتدبير فى هذه الميادين النسيوية على العقل والتجريب وحدهما ، أى أنهم جاحدون للشريعة "

ولا يقنع عمارة بوصفهم ، ولكنه قرر باعتباره المفتى الأكبر أن يصدر حكماً عليهم فقرر " وهم هنا إذا شئنا رأى الإسلام فيهم : مؤمنون بالله خالقاً للكون ، وكافريون به كمدير وحاكم فى شئون الدنيا والدولة والإجتماع والسياسة والاقتصاد وغيرها من شئون وميادين العمران ، فهم ليسوا كفاراً بإطلاق ، وليسوا بكاملى الإيمان ، إنهم مؤمنون ببعض الكتاب وكافرون ببعضه "

وعقب السيد يسين بقوله : هذا هو الحكم الذى أصدره القاضى محمد عمارة ولكنه كفى قاض محترم لم يقنع بالمنطوق وإنما أضاف إليه الحيثيات ، فقرر أن علمانيتهم " قد جعلتهم يشركون مع الله طواغيت جعلوها الحاكمة والمديرة بـون الله فى الاجتماع البشرى والعمران الإنسانى ، فهم فى الحقيقة التى لا يعلمها كثيرون منهم صنف من المشركين يسرون على رب أسلاف لهم من القدماء "

وأضاف السيد يسين : وأخيرا استطاع عمارة بعبقرية فذة أن يصوغ نظرية تكفيرية جديدة حتى يأخذ بخناق هؤلاء العلمانيين المشركين ولا يترك لهم أى فرصة للنجاة ، فقرر أنهم يسرون على رب " الوثنية - الجاهلة - المشركة " وهكذا تنطبق عليهم أوصاف ثلاثة : وثنيون - وجاهليون ومشركون .

والطريف حقا أن عمارة قرر أن هذه النظرية التى تحدد سمات هؤلاء العلمانيين الملاحين قد تكون مفاجأة لقطاع كبير منهم ، ويتساءل ببراءة " لكن هل تسهم مرارة هذه الحقيقة فى إيقاظهم من الغفلة أو يظلون فى غيبهم سادرين ؟

وينتهى السيد يسين إلى وصف هذا الفكر بالتهافت وأن محاولة الرد عليه إهانة للعقل المصرى الحديث الذى شيد دعائمه رواد علمونا بدروس حرية التفكير والحق فى الاجتهاد وضرورة الحوار ، ولكنهم لم يرسوا أسسا لتكفير المخالفين فى الرأى ، ولا سمحوا لأنفسهم فى صراعهم الفكرى من أجل تحديث مصر أن ينعتوا فريقا من المسلمين بأنهم وثنيون وجاهليون ومشركون وقد قدم الأستاذ السيد يسين لهذا الفكر بأنه إنتاج لكاتب موموق ينتمى إلى التيار الإسلامى المعتدل والمستنير ، ثم تسأل :

إذا كان هذا هو الاعتدال والاستتارة . فماذا عن التطرف ؟! (١٢٤)

وفى المزاد الإسلامى المفتوح لتكفير العلمانيين تصادفنا نظريات تكفيرية جديدة تنزع إلى علم النفس المرضى ، فصفا العلمانى - فى نظر منظر أصولى آخر - تتناقض تماما مع صفا المسلم ، والذى يدعى أنه مسلم علمانى فهو إما منافق أو مصاب بانفصام الشخصية ، لأنه لا يؤمن بضرورة تأسيس الدولة الدينية على أنقاض الدولة العلمانية الراهنة ، لأنه فى نظره لا علمانية فى الإسلام (١٢٥)

إن هذا المناخ المتخلف المعادى لحرية الفكر ولتراث العقل المصرى والعربى والإسلامى والذى ينتمى إلى عصور التخلف فى القرون الوسطى ترك أثره حتى على كبار الدعاة الدينيين الذين يتميزون بالرصانة والتعقل والاعتدال والبعد عن تيارات الجماعات المتطرفة ، لقد شدهم مزاد

(١٢٤) الأهرام فى ١٧/١/١٩٩٤ ص ٨ مقال بعنوان " خطاب التكفير فى مواجهة الحداثة " بقلم السيد يسين

(١٢٥) الأهرام فى ٧/٢/١٩٩٤ مقال بعنوان رسائل إسلامية نقدية بقلم السيد يسين ص ٨

التكفير إلى رحابه لينالوا من مكانة بعض كبار قادة الفكر والتنوير في مصر الحديثة ليرهبوهم ويسكتوهم عن التفكير والكتابة .

شد هذا الشرر داعية كبيرا هو الشيخ محمد متولى الشعراوى حين اتهم توفيق الحكيم ودكتور زكى نجيب محمود ودكتور يوسف إدريس بالارتداد وبأنهم مضللون - بكسر اللام - وتحداهم أن يبارزهم مجتمعين أمام الراى التليفزيونى العام .

وأمام هذا التحدى والاتهام تسأل د . يوسف إدريس موجهها لكلامه للشيخ الشعراوى :
أيرتضى ضمير العالم فيك وأنت قيد منزلك لم تحاكم أيا منا ولم تسأله ولم تعطه فرصة واحدة للدفاع عن نفسه أوحى التوبة إذا أثبت له أنه أخطأ أو ضل ، أيرتضى ضميرك العالم أن تصدر حكما بالإعدام غيايبا على أناس لم تخطرهم مجرد إخطار بالمثل بين يديك أوحى تسألهم ذلك السؤال التقليدى فى أى محاكمة : هل أنت مذنب ؟ وهو سؤال إجبارى فى أى محكمة بحيث إذا لم يسأله القاضى بعد توجيه الاتهام اعتبرت المحاكمة لاغية واعتبر أى حكم يصدر فيها لاغيا أيضا .

وإذا كان ضميرك يافضيلة الراعى الإسلامى الكبير قد سمح لك بهذا ، فهل تسمح لى أن أسألك كعالم وداع كبير : هل الحكم بالارتداد عن ديننا الحنيف مسألة من الممكن أن يصدرها أى مسلم على أى مسلم آخر هكذا بحيث يصبح أى أمير فى جماعة إسلامية له الحق أيضا فى إصدار نفس الحكم بنفس الطريقة وبون محاكمة أو سؤال على أى مسلم آخر ولو كان هذا المسلم عالما مثل فضيلة الشيخ المرحوم الذهبى ؟

إنى أسألك يافضيلة الشيخ لا شىء إلا لأن حكاية الاتهام بالكفر أو الارتداد أصبحت المودة الشائنة فى عصر التكفير الذى نعيش فيه هذه الأيام ، وهذه فوق أنها إغلاق ليس لباب الاجتهاد ولكن لباب التفكير نفسه ، وأصبحت سلاح إرهاب بشعا فى يد من يريدون إغلاق عقل وقلب هذه الأمة ليتمكنوا أعداها منها فى النهاية

إن إطلاق أحكام الارتداد والكفر والزندقة علامة فقر فكرى ، وإنها تفكير فقراء فى العلم والمنطق ، بل تفكير فقراء إيمان وفقراء أرواح وفقراء عقل وتفكير . (١٢٦)

(١٢٦) الأهرام فى ٤ / ٤ / ١٩٨٣ ص ١٢ مقال بعنوان " عطوا بامولانا " بقلم د . يوسف إدريس

دفاع عن العلمانية :

لقد علمت الحضارة الإسلامية العالم الحديث حتمية التفكير كفريضة ، وقال خالد محمد خالد : أنا أفكر فأنا مسلم ، والتقوى مقياس التفاضل ولا يعلمها إلا الله .

ولاشك أن رواج مناخ التكفير هذا قد ساعد عليه أن العلمانيين قد قصروا في شرح العلمانية ، فاستغل خصومهم من الأصوليين هذا فاتهمهم بأنهم ينكرون الإسلام بينا وثقافة ، وهذا ليس صحيحا ، فهم يقدرون مكانة الدين في النسق الاجتماعي والوظائف الحيوية التي يقوم بها في التنشئة الاجتماعية وتشكيل الوعي الإنساني ولكنهم لا يقبلون ما يتضمنه الخطاب المراوغ لأنصار الإسلام السياسى من القضاء على الدولة المدنية وتأسيس دولة دينية تقوم على أساس ولاية الفقيه على مقدرات البلاد والعباد

والعلمانيون - على عكس دعاة التكفير وجاهلية المجتمع - يؤمنون أننا نعيش في الواقع في إطار ثقافة إسلامية على أساس أوسع تعريف مقبول لمفهومها من حيث هو القيم والمعايير والتقاليد وأساليب الحياة التي تسود في مجتمع معين

والعلمانيون متحمسون لتجديد الثقافة الإسلامية التي تعنى توليد النصوص بما يطابق حاجات الناس المتجددة

والعلمانيون يؤمنون بأن الوحي قام بدور تاريخي لتحرير الإنسان من كل أشكال العبودية التي كان يرزح تحت نيرها ، وهذا يؤكد ارتباط الدين بالواقع . بدليل أن القرآن الكريم نزل منجما على دفعات ليواكب حركة الواقع وتطوره وتدرجت أحكامه في التشريع مثل تحريم الخمر ، ويدعم ذلك فكرة النسخ في القرآن وهي نزول حكم في واقعة ثم الغاء هذا الحكم أو تغييره بعد انتفاء الظروف الموضوعية التي نزل فيها هذا الحكم

وهذا عكس ما يراه بعض أنصار الإسلام السياسى في محاولتهم عزل الدين عن المجتمع وعن واقع الحياة ، فيرون أن الدين ليس ظاهرة اجتماعية بل حقيقة إيمانية لها منابعها الإلهية . (١٢٧)

ولست أفهم تعارضا بين كون الدين حقيقة إيمانية وفي نفس الوقت يقوم بدوره المتجدد في المجتمع لأنه يشتمل على مبادئ وقيم صالحة لأن تتجدد قراءتها مع تجدد المجتمع وتغييره وفقا

(١٢٧) الأهرام في ٢٩ / ٧ / ١٩٨٦ مقال بعنوان " أسئلة مطروحة على حوار لم يتقرر " بقلم فهمى هويدى

لقاعدة : تغير الأحكام بتغير الأزمان ، وتطبيقا للحديث القائل : إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها .

غموض الخطاب الإسلامى :-

إن أنصار الإسلام السياسى بهذا يتصادمون مع الواقع ويقعون فى مفارقة غريبة ، فهم ينادون بشمولية الإسلام وأنه دين ودولة ، وهم هنا يفصلون بين الدين والمجتمع أى بين الله والناس ، وكأن الوحي نزل فى فراغ مما يتعارض مع شعاراتهم الشمولية .

ورغم أن الحركة السلفية استقطبت عددا كبيرا من المفكرين المصريين فى الأعوام الأخيرة ، فقد انعدم لديها الاهتمام بالتاريخ الاجتماعى للأمة لاختبار الكثير من فروض مفكرها ومعرفة مدى انسجامها على واقع الماضى والحاضر ، كما لم تهتم هذه الحركة بصياغة نظرية حول التراث العربى مما ضاعف من غموض مقولاتها ، فلم تستطع هذا الحركة أن تفسر لنا انحطاط الثقافة العربية بعد القرن الرابع الهجرى ، والصراعات الطائفية والشعبوية وتطورها ، والتدهور الاقتصادى بدءا من هيمنة الحركات الانفصالية فى العصر العباسى الثانى ، ومسألة تطور الثقافة السياسية العربية فى علاقتها بتقلبات شكل الدولة .

إن الحركة السلفية تتبذ شكل الدولة الديمقراطية وخاصة فكرة العلمانية دون أن تقدم نمودجا مقنعا على الصعيد النظرى أو مثلا تاريخيا لشكل الدولة الذى يمكنه رعاية الحريات بما فيها حرية الضمير والاعتقاد والرأى ودفع التنمية الاقتصادية والاجتماعية .

ومن هنا جاء خطاب أنصار الإسلام السياسى مراوغا غامضا ، فإذا سئلوا عن النظام السياسى الإسلامى المقترح ليحل محل النظام العلمانى . أجابوك : الشورى . ثم يختلفون على الشورى ملزمة أو غير ملزمة .

وإذا سئلوا : هل تختلف الشورى جوهريا عن مجلس الشعب أو مجلس الشورى لا يجيبون إجابة قاطعة .

أما عن النظام الاقتصادى الإسلامى فنجد اجتهادات تتراوح بين أقصى التطرف الرأسمالى الذى يدعو إلى منع تدخل الدولة فى الاقتصاد ، إلى أقصى التطرف الاشتراكى الذى يدعو إلى الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج

أما النظام الثقافى الإسلامى فيتضمن مسائل خلافية تتعلق بالنظرة الى الآخر تتفاوت بين

من يرفض الغرب جملة وتفضيلا ومن يقبل ويرفض. (١٢٨)

ومن هنا يتضح ما لديهم من فراغ فكري وتناقض بين أجنحتهم قد يكون أعمق مما بينهم وبين العلمانيين ، وصراع المجاهدين في أفغانستان بين جماعاتهم المختلفة - بعد استيلائهم على السلطة - خير شاهد على ذلك .

اتهامات وتغنيدها :

إنهم يرفضون العلمانية دون بديل واضح مقنع يساعد في صياغة مجتمع عصري ومتقدم ، وهم لا يفتنّون بهذا العجز ، بل هم - في سبيل رفض العلمانية وإدانتها - يكيلون لها الاتهامات :

التهمة الأولى :

أن تبني العلمانية منذ منتصف خمسينات القرن التاسع عشر أدى إلى عزلنا عن تاريخنا وتراثنا الديني

والحقيقة أن الدولة العلمانية الحديثة لم تعزلنا عن الدين والممارسة الدينية بل ربما كانت شرطا ضروريا لبعثهما ، فقبل هذه الدولة وطوال خمسة قرون كانت الممارسة الدينية خاضعة اجتماعيا لهيمنة الطرق الصوفية التي أغرقت الممارسة الدينية في طقوس بعيدة عن حقيقة الدين الإسلامي ، بينما قامت الدولة العلمانية بنشر المعرفة الصحيحة بأصول الدين على قطاع عريض من الجماهير نتيجة لتوسع التعليم المدني العام ، وهذا إنجاز ديمقراطي ، بينما كانت المعرفة الدينية السليمة حكرًا لقلة ضيقة من المحترفين ، كما تم نشر أعداد كبيرة من الأعمال الخلاقة المحققة لكثير من علماء الدين الأوائل وأعمال كثير من العلماء الذين صنعوا الميراث الثقافي في وقت ازدهار القرنين الثالث والرابع الهجري وتم ذلك تحت شعار إحياء التراث ، أدى النهوض باللغة العربية إلى تمكين الكثيرين من الاطلاع مباشرة على المعاني الأصلية لهذا التراث إن إحياء هذا التراث جعل التعاليم الدينية السليمة متاحة مباشرة لفئة عريضة من المتعلمين وأسرهم وأصدقائهم

إن مقارنة الممارسة الدينية في الوقت الحالي مع فترة ما قبل الدولة العلمانية يكشف عن نور الأخيرة في المجال الديني ، فليس من الضروري أن تكون الدولة دينية حتى تقوم بنور هام على الصعيد الديني .

(١٢٨) الأهرام في ١٩٩٤/ ٢/ ٧ "رسائل إسلامية نقدية" بقلم السيد يسين ص ٨

التحمة الثانية :

أن الدولة العلمانية نفت المهمة الأخلاقية المباشرة للدولة
والرد على ذلك نقول إن قيام الدولة الأموية أو العباسية بمهمة أخلاقية مقنعة كان
الاستثناء وليس القاعدة ، فقد تقلد عدد من أكثر الناس فسقا مناصب رفيعة فى دولة الخلافة
وفى العصر العباسى الثانى وصل الانهيار الأخلاقى للدولة إلى درجة أصبح من الأمور
المدانة أخلاقيا لدى الشعب أن يتقلد المرء منصبا عاما
إن ادعاء الدولة القيام بدور أخلاقى ليس ضمانا لرقى الأخلاق العامة لما تمارسه الدولة
من قهر يندر معه أن تتدعم الأخلاق ، بل يضعف الاقتناع التلقائى ويقوى النفاق وهو مقدمة
لضياع الأخلاق والدين
إن أخطر ما فى الدعوة إلى دولة دينية أنها تمثل أساسا إيديولوجية ذات طابع شمولى
يقوم على القمع الكامل لكافة تيارات الفكر الإنسانى بدعى أن الاختلاف مع الدولة وحكامها
انتهاك للأخلاق والدين
وقد مارس كثير من الحكام الأمويون والعباسيون ومن أعقبهم هذا القمع بما يعطينا تجربة
وخبرة يجب أن نتعلم منها
وفى المقابل لا يرغب تيار التحديث فى إنشاء دولة لا أخلاقية ، بل يهدف إلى جعل الأمور
الأخلاقية والدينية أمورا تتعلق بالضمير والثقافة ، فهو يميز بين طبيعة الدولة ومكانة الأخلاق
والدين كموارد للثقافة القومية باعتبار هذا ضمانة رئيسية لكل من الحريات العامة ، والارتقاء
بالأخلاق والدين .

التحمة الثالثة :

أن الدولة العلمانية الحديثة قد كرس تجزؤ العالم العربى والإسلامى ومن ثم سهلت
الاختراق والغزو الاستعمارى الغربى
والحقيقة أن العالم العربى الإسلامى كان قد تجزأ بالفعل لقرون عديدة قبل احتلال
العثمانيين الذين فرضوا حكما استغلاليا للعالم العربى ، أدى إلى مصادرة إمكانيات نموه ، وكان
توحيد الدولة العثمانية للعالم العربى شكليا ، فقد لجأت إلى تفكيك دول كانت موحدة إلى مدن
منعزلة مثل الولايات السورية .

والطبيعة الإقطاعية للامبرطورية العثمانية مزقت الوحدة السياسية لكافة المجتمعات العربية الخاضعة لها ، كما أن غالبية الأقليم خضعت لقوى محلية تقوم على القهر والنهب العشوائى [الممالك فى مصر وسوريا ، وشيوخ البدو فى العراق ، والبايات والانكشاريين فى المغرب العربى]

وخضعت الأقليات الدينية لتنظيم المل الذى أبعداها عن الحياة الاجتماعية العامة للأمة . أما إمكانية توحيد العالم العربى عن طريق ايدىولوجية تقوم على التراث فإنها تواجه بكثير من المشكلات .

فهناك أقليات من غير العرب ومن غير المسلمين ، وليس من المعقول أن ندعوهم للوحدة على أسس اختلافهم مع بقية الأمة

والغالبية لا تتحد على التراث . فهناك الشيعة ولهم تراث مستقل بالكامل والتراث ليس متجانسا بل متنوعا كتعبير عن الصراعات الاجتماعية والثقافية إن الدولة العلمانية الحديثة لم تجزىء العالم العربى ، بل إنها أسست مجتمعات قومية ودعت للوحدة العربية فاكسبت عطا جماهيريا ، والدولة العلمانية كانت أساسا لدمج الأقليات الدينية واللغوية والثقافية فى مجتمع واحد يقوم على سيادة الثقافة العربية بمختلف تياراتها . والدعوة للتوحيد على أساس التراث انتكاس للوحدة القومية ومحاولة لاستخدام حجة التراث لقطع علاقتنا بالمستقبل وضرب آمالنا فى الديمقراطية

ومع هذا فهناك دور للتراث فى مشروع متكامل للتقدم والتحرر العربى عن طريق بعث الجوانب العظيمة للتراث العربى والإسلامى . (١٢٩)

هذا العرض السابق يوضح تهافت حجج الأصوليين وسذاجة اتهاماتهم للعلمانيين التى لا تقوم على أى أساس لأنهم يعلنون غير مايسرون فخطابهم مرواغ وغامض وهم فى الأساس طلاب سلطة يضمرونها خلف شعارات دينية يتسترون بها ، لذلك تناقضت أقوالهم بين تبرئة العلمانيين من الإلحاد وبين اتهامهم بالإلحاد والكفر حتى ولو كانوا " يؤمنون بالله خالفا لهذا الكون وما فيه ومن فيه ، ويعبدون الله بأداء المناسك والشعائر الفردية ، وقد يكون منهم - كما يقرر

(١٢٩) الأهرام فى ١٨/٣/١٩٨٤ من ٧ مقال بعنوان " الديمقراطية ونظرية التراث " بقلم د . محمد السيد سعيد

محمد عمارة - ودعون ومتتسكون فى الشعائر والمناسك والطقوس " فهم مؤمنون بالله خالقاً للكون وكافرون به كمدير وحاكم فى شئون الدنيا - هم ليسوا كفاراً بإطلاق وليسوا بكاملى الإيمان ، إنهم مؤمنون ببعض الكتاب وكافرون ببعضه " .

وإن أبلغ رد على مقولات الصديق د. محمد عمارة وعلى غيره ممن كفروا العلمانيين هو ماكتبه الدكتور محمد عمارة نفسه عن علمانية الإسلام قبل أن يتحول ويصبح من رموز التيار الإسلامى ومنظرية

يقول الدكتور محمد عمارة : " فإذا كانت العلمانية فى أوروبا هى موقف ضد دينهم - كما قسرت الكنيسة ، فهى عندنا : الحقيقة المعبرة عن نقاء الموقف الإسلامى فى هذا الموضوع ، فمسيحية أوروبا حاربت العلمانية لأنها ضدها ، أما إسلامنا فهو علمانى ، لأنه ينكر السلطة الدينية التى تجعل لنفر من البشر سلطاناً يختص به المولى سبحانه ورسله عليهم الصلاة والسلام .

ومن هنا فإن الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة والسياسة قد جاءت فى مناخ وواقع وتراث كانت فيه وحدة واتحاد بين الدين والسياسة ، ولم يكن هذا هو مناخنا الصحى ،

ومن ثم فإن مصطلح " العلمانية " لا يمثل عدواناً على ديننا ، ولا انتقاصاً من إسلامنا ، بل على العكس يمثل العودة بديننا الحنيف إلى موقفه الأصيل ، وموقعه المتميز فى هذا الميدان فالإسلام يقرر مدنية السلطة السياسية فى المجتمع ويؤكد على بشريتها (١٢٠)

والإسلام يفرق بين العلوم الشرعية ، وبين غيرها من العلوم ، فالأولى المرجع الأول فيها إلى الوحي ، أما غيرها فالمرجع فيها إلى النشاط العقلى للإنسان ، فهى ثمرة له ، ولذلك فهى علوم عقلية دنيوية ، وعلاقة الإسلام بهذه العلوم العقلية هى أنه دعا الإنسان إلى أعمال عقله لاكتشاف قوانين الطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان . فليست هناك معركة بين الإسلام وبين هذه العلوم ، بل هناك علاقة تشجيع وحث لتحصيلها باستخدام العقل البشرى

رأى الكواكبي :

وقد ذهب عبد الرحمن الكواكبي إلى ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية . ووقّسس ذلك على فهمه للدين الإسلامى وعلى تاريخ المسلمين الذى يرى أنه لم تتحد فيه إدارة الدين وإدارة الملك تماماً إلا فى عهود الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز فقط ولذلك يقول :

(١٢٠) د. محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٩٣ - ٩٤

لا يوجد في الإسلامية - ويقصد بها نظام الحكم الذي يطبقه المسلمون في حياتهم تمييزاً عن الإسلام الذي يقصد به الدين - نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة الدين وهو يشيد بالأمم التي تخلصت من الطائفية ، وتحررت من سيطرة رجال الدين الذين يتاجرون بالاديان فيقول :

هذه أمم ادستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الدينى . والوفاق الجنىسى دون المذهبى ، والارتباط السياسى دون الإدارى ، فما بالنّا نحن لانفتكر فى أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبيهاها ، فيقول عقلاؤنا لمثيرى الشحناء من الأعجام (الأتراك العثمانين) والأجانب (المستعمرين الأوربيين) دعونا ياهؤلاء ، نحن ندبر شأننا ، ونتفاهم بالفصحاء ، ونتراحم بالإخاء ، ونتواسى فى الضراء ، ونتساوى فى السراء ، دعونا ندبر حياتنا الدنيا ، ونجعل الأديان تحكم فى الأخرى فقط ، دعونا نجتمع على كلمات سواء ، ألا وهى : فلتحى الأمة ، فليحى الوطن ، فلتحى مطلقاً أعزاء) * (١٣١)

رأى محمد عبده :

والإمام الشيخ محمد عبده يرى " أنه ليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه "

وهو يرفض وجود سلطة دينية للسلطان أو للقاضى أو للمفتى أو لشيخ الإسلام ولا يعترف الإسلام إلا بسلطة الوعظ والإرشاد ، ليس لقلة محددة بل لعامة الأمة فيقول :
" إنه ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة - الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلامهم ، كما خولها لأعلامهم يتناول بها من أدناهم ، ولن يقولون : إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الدينى أفلا يكون للقاضى ؟ أو للمفتى ؟ أو شيخ الإسلام ؟؟ ..

أقول : إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية "

(١٣١) عبد الرحمن الكواكبي الأعمال الكاملة - طبائع الاستبداد - الاستبداد والترقى ص ٢٠٨ + دراسة

د . محمد عمارة ص ٤٦ ، ٤٧

وقد جعل الأستاذ الإمام هذه القاعدة الفكرية " أصلاً من أجل أصول الإسلام التي عرضها . وهو يقارن بينها وبين أصول المسيحية فيقول :

" أصل من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية ، والإتيان عليها من أساسها ، هدم الإسلام بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ! " (١٢٢)

" فالإيمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية ... أو السلطة الدنيوية " (١٢٣)

ويبدو أن محمد عبده تأثر بمقدمة ابن خلدون التي قام بتدريسها في بداية عمله كمدرس بالأزهر ودار العلوم ومدرسة الألسن ، وانعكس هذا على رؤيته لعلاقة الدين الإسلامي بالعقل وإيمانه بعدم تعارضهما ، وإن كانا في نفس الوقت لا يمثلان شيئاً واحداً ، ومن هنا سعى إلى التوفيق بينهما استناداً إلى عقلانية الإسلام وإلى احترامه للعقل البشري ، وحثه على طلب العلم ، وإدانتة للتقليد الأعمى وتأكيد على دور الإرادة الحرة للإنسان يقول محمد عبده : " إن مبادئ الإسلام تتفق مع نتائج البحث العلمي " فالعقل : " هو جوهر إنسانية الإنسان ، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة " وهو يرى أن التقليد ، حتى في العمل الصالح ، ليس من شأن المؤمنين (١٢٤)

هذا هو رأي الإمام محمد عبده عرضناه من خلال أقواله ، ومع ذلك وجدنا في مجلة الإخوان المسلمين من يتجراً على تحريف رأيه والإيحاء بأنه يرى وحدة السلطتين : الدينية والمدنية فيذكر أن " الشيخ محمد عبده لم يكن من دعاة الفصل بين الدين والدولة لا لأن طبيعة الإسلام وحدها تأبى هذا الفصل ، بل لأن هذا الفصل نفسه مع ذلك سيزيد البعد بين الدين والدولة ، وأعلى الأقل سيجعل التعاون بين رجال الدين ورجال السياسة أمراً غير هين ، لأن كل واحد من الفريقين سيناصب الآخر العداء في سبيل استقلاله بالسلطة على الإنسان ، وإذا صعب التعاون

(١٢٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٢ ص ٢٨٥ + د. محمد عمارة : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة ص ١٧٢ ، ١٧٣

(١٢٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٤ ص ٤٣٠ + د. محمد عمارة : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة ص ١٧٢

(١٢٤) رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ٢٢ [كتاب الهلال] العدد ٤١٠ فبراير سنة ١٩٨٥

بين الفريقين وزاد الصراع بينهما ، فغلبة أحدهما على الآخر معناه إضعاف شأن الدين أو شأن الدولة .

ثم يقول (كاتب المقال) : ولم يكن (الشيخ محمد عبده) كذلك من القائلين بالإبقاء على الوضع الذى وصلت اليه الأمم الشرقية الإسلامية ، لأنه لم يجد فيه صورة الإسلام الأول ، كما لم يجد فيه حال الدولة المدنية .

ثم يستطرد إلى القول : إنه يرى الإسلام يمثل الدين والدولة وليس هناك أمام الإسلام فى نظر الشيخ محمد عبده رجال دين وآخرون رجال دولة ، بل هناك مسلمون يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ثم يقول : إن الشيخ محمد عبده لا يرى انقساماً فى الجماعة إلى رجال دين ورجال سياسة (١٣٥)

والحقيقة أن محمد عبده نفى أن تكون هناك قلة يطلق عليها رجال دين ، وتحتكر لنفسها الحديث فى الدين ، بل جعل لكل مسلم يفهم دينه ولغته أن يتحدث فى الدين وأن يبدى فيه رأيه ، ولم تكن هناك عند محمد عبده مقارنة بين رجال دين ورجال سياسة ، بل هو يرى أن الدولة مدنية من كل الوجوه ، وبالتبعية فرجالها هم رجال سياسة ، أما عن الدين فهو مشاع لكل من يجد فى نفسه القدرة للبحث فيه ، فليس قاصراً على فئة محدودة

ولكن الفرض والهوى يحرف الكلم عن مواضعه ، ويضع على أفواه المجتهدين ما يريد من آراء ويحملهم مالم يحملوه !!؟

آراء التيار العلماني العقلاني :

وإذا كنا قد تحدثنا عن العلمانية وماذا تعنى ؟ وسبب نشأتها ، وموقف الإسلام من وحدة الدين والدولة فى رأى أهم رواد التيار الإسلامى فى العصر الحديث ، فيجدر بنا أن نستعرض بعض آراء التيار العلماني العقلاني العالم العربى حتى تكتمل أمامنا الصورة لدى صحة وواقعية هجوم جماعة الإخوان المسلمين على العلمانية واتهامها للعلمانيين بالكفر .

انطلق التيار العلماني من واقع المقارنة المؤسفة بين حال مصر المتخلف وواقع أوروبا المتقدمة ، وخرج من هذه المقارنة بالإيمان بأن تقدم مصر مرهون بتقبلها ونقلها للمؤسسات

(١٣٥) مجلة " الإخوان المسلمون " الأسبوعية العدد ١١١ السنة الرابعة ص ١٧ ، ٢٢ فى ٢١ شعبان ١٣٦٥ هـ

٢٠ / ٧ / ١٩٤٦ مقال د. محمد البهى الأستاذ بكلية أصول الدين

والأفكار الغربية التي اعتبروها مصدر التقدم ، على أن تكون عملية النقل شاملة لأنها " يجب أن تصل إلى جنود المجتمع وأعماقه وأن تمس كل جوانبه وأبنيته الاجتماعية "

مثل التيار مجموعة من المفكرين المصريين والشوام مثل فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢)
وجودجي زيدان [١٨٦١ - ١٩١٤] ويعقوب صروف [١٨٥٢ - ١٩١٧] وسلامة موسى [١٨٨٧ - ١٩٥٨] وشبل شميل [١٨٦٠ - ١٩١٧] ومصطفى حسنين المنصوري ، ونقولا حداد [١٨٧٨ - ١٩٥٤] ولطفى السيد وطه حسين ... الخ

كان هؤلاء أساسا لحركة إحياء أدبية وثقافية في المجتمع ، كتبوا عن اتجاهات الفكر الليبرالي والعلمي في فرنسا وإنجلترا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وهاجموا سطوة التقاليد على العقل الإنساني ، وأكدوا نور العلم ، وحرية البحث والاجتهاد ، وأن العقل يجب أن يكون معيار السلوك الإنساني ، وأن تحديث مصر يحتاج إلى اقتباس حياة العالم الحديث بصناعته وعلمه وتقدمه ، وأن يبقى من التقاليد والقيم ما لا يتعارض مع ذلك ، وضم هذا الاتجاه آراء تتراوح بين الليبرالية والماركسية .

ودافع فرح أنطون عن أهمية الفصل بين الدين والدولة لأن العصر الحديث هو عصر العلم والتكنولوجيا ، وأن المجتمع الحديث يتطلب الاحترام المتبادل بين الديانات المختلفة ، والذي لا يمكن تحقيقه بدون الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، وأكد فرح أنطون على قيمة الحرية باعتبارها القيمة العليا

أما شبل شميل فدعا إلى حصر الدائرة التي يتحرك فيها الدين حيث الدين عنده لا يمكن اعتباره سببا للتغير الاجتماعي أو الجمود الاجتماعي ، فالكتب المقدسة في نظره كالانجيل والقرآن لاتدعو إلى الجمود " ولكن رجال لدين من الشيوخ أو القساوسة هم الذين حاربوا التطور " من ثم طالب بفصل الدين عن الدولة وحصر دائرة اختصاص ونشاط المؤسسات الدينية في المسائل المتعلقة بالقرود وضميره ووعيه "

واعتقد سلامة موسى بأنه يجب التمييز بين مجال العلم ومجال الدين ، وركز على ضرورة الفصل بين الدين وبين الدولة " لأن الدين يفقد بفضل هؤلاء - [رجال الدين] - طابعة التقدم ويتحول إلى عبء ثقيل " ويذكر أن " الدين جاء ليساعد البشر ويسعدهم ، ومن ثم فليس من المنطقي أن يصبح حجر عثرة أمام تقدمهم ، ولكن ذلك كان مايقوم به رجال الدين في كل مكان ،

من خلال محاولتهم المتكررة لحكم المجتمع باسم الدين " وانتهى إلى " ضرورة عدم دمج الدين بالسياسة لأن الأول سوف يصبح خادما ومبررا للغايات والأهداف السياسية للدولة " إن المجتمع " لن يستطيع أن يتقدم أو يتطور إلا بعد تحديد دور الدين في الضمير الإنساني ، إن التطور هو الدين الجديد للبشرية " (١٣٦)

أما مصطفى حسنين المنصوري وتقولا حداد فقد كانا أقل حدة وأكثر حذرا في تقديمهما للدين .

فالمنصوري يقول إن " الفصل بين الدين والدولة أصبح أمرا ضروريا ، بحيث تقتصر وظيفة المؤسسات الدينية على الشئون الدينية وحسب "

ومع ذلك فقد حاولا التوفيق بين الاشتراكية كمذهب علماني وبين الدين فالمنصوري يقول في كتابه " تاريخ المذاهب الاشتراكية " : هما ليسا متناقضين ، ويرمى كلاهما إلى نصرته الضعيف ، فإن من يقف على حقائق الدين الإسلامي والمسيحي يجد كثيرا من المبادئ الاشتراكية الحديثة كالزكاة التي تعادل ضريبة الدخل ، وبقصد بها تسوية الخلاف بين الفقراء والأغنياء " (١٣٧)

أما لطفى السيد وطه حسين وجيلهما فقد كانا حاسمين في أن القومية المصرية هي محور الشخصية الجماعية والولاء الفردي ، وأن قيم الحضارة الأوربية العلمانية هي العقيدة أو الأيديولوجية المطلوبة لتلك الشخصية " وأن الإسلام والعروبة يمثلان رافدا مهما ضمن الروافد المتعددة للتراث المصرى المتنوع الموغل في القدم ، ولكنهما لا يمثلان شيئا أكثر من ذلك .

كذلك كان ساطع الحصرى حاسما بشأن علمانية العروبة ، فلقد رأى أن العامل الثقافى اللغوى الشعورى لا العامل الدينى هو أبرز عوامل تكوين القومية العربية ، وإن دولة الوحدة العربية لابد وأن تكون علمانية تفصل بين الدين والدولة (١٣٨)

هذا هو رأى ساطع الحصرى المسلم والداعى للقومية العربية فى العلمانية ولكننا نجد رأيا آخر لميشيل علق المسيحى والداعى للفكرة العربية من مسألة العلمانية .

فبينما يؤمن ساطع الحصرى أن أمة العربية الجديدة يمكن أن تعيد وحدتها على أساس علمانى كسائر قوميات أوروبا نجد لميشيل علق المسيحى رأى آخر منذ خرج عام ١٩٣٦ من تحت

(١٣٦) سلامة موسى : حرية الفكر وأبطالها ص ٢٤ + رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ٢٦ - ٢٨

(١٣٧) رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ٢٨ ، ٢٩

(١٣٨) ساطع الحصرى أبحاث مختارة فى القومية العربية . دار المعارف بمصر ص ٢٥٤ ، ٢٦٠ نقلا عن

د . محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠ - ١٩٧٠ ص ١٢١

تأثير الفكر الماركسى فقد اكتشف أن هناك علاقة خاصة وفريدة واستثنائية بين الاسلام والعروبة وأنه لم ترتبط قومية بدين كما ارتبطت القومية العربية بالإسلام الذى مثل عبقرية الأمة وانسجم مع طبيعتها

ويبدو أن الفارق بين ساطع الحصرى وميشيل عفلق - يرجع فى بعض أسبابه إلى أن ساطع الحصرى طرح أفكارا ولم يشكل حزبا عربيا وحدويا على عكس عفلق الذى شكل حزبا يتلمس له الجماهير التى تؤيده وترفعه إلى السلطة

كتب ميشيل عفلق بمناسبة الاحتفال " بذكرى الرسول العربى " سنة ١٩٤٢ " إن حركة الإسلام ليست بالنسبة للعرب حادثا تاريخيا فحسب ، تفسر بالزمان والمكان ، وبالأسباب والتناجى ، بل إنها لعمقها وعنقها واتساعها ترتبط ارتباطا مباشرا بحياة العرب المطلقة ، أى أنها صورة صادقة ورمز كامل خالده لطبيعة النفس العربية ، وممكناتها الفنية واتجاهها الأصيل .. فالإسلام هو الهزة الحيوية التى تحرك كامن القوى فى الأمة العربية ، فتجيش بالحياة الحارة مرجعة اتصالها مرة جديدة بمعانى الكون العميقة "

مرّ حزب البحث العربى الذى قيده ميشيل عفلق فى خارج الحكم وفى الحكم بمراحل متعددة بعضها كان قريبا من الماركسية ، وبعضها كان قريبا من العلمانية وبعضها اقترب من الدمج بين العروبة والإسلام

وفى وقفة استرجاعية وقفها ميشيل عفلق عام ١٩٧٦ يشير إلى هذه المراحل ، وفى عودته إلى الذات متأملا وجد نفسه أكثر تصميمًا على رفض الفكرة العلمانية القاطعة وأكثر اقترابا من روح الإسلام العربى أو العروبة المسلمة ، وأكثر ابتعادا عن المفهوم الأوروبى للقومية والتفسير الماركسى للدين ، وأكثر إلحاحا على دعوة المسيحيين العرب للاقترب الحميم من الإسلام فى سبيل تأكيد صدق عروبتهم ذاتها

غير أننا يجب أن نوضح أن العلمانية التى يرفضها هى النظرة الفكرية الاعتقادية المناقضة لجوهر الدين وليست علمانية القوانين فيقول : " نحن ذهبنا بكل بساطة وصراحة إلى الواقع الحى . وما هو واقعنا الحى ؟ هو العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام ، أما العلمانية بمعنى أن

الدستور والقوانين لا تميز مذهباً على آخر في القبول للوظائف أو في كذا وكذا ، هذه أمور بسيطة ونسلم بها ، ونحن نمشي مع هذا العصر ، ولانجادل في ذلك إذا كانت المسألة مسألة نصوص دستورية وقانونية^(١٣٩)

هتّى زها التيار العلماني ؟ ومتى اكتسب شرعيته في مصر ؟

إذا كان الاتصال والاحتكاك بالحضارة الغربية قد نبه الأذهان في مصر والشرق - منذ الحملة الفرنسية على مصر - إلى ضرورة العمل لمعالجة واقع الانحطاط الذي نعيشه ، ومعرفة أسبابه ، وكيفية تجاوزه ، وكان من آثار هذا الاتصال ظهور التيار العقلاني العلماني ، فإن لنا أن نتساءل ! متى نما هذا التيار ؟ ومتى اكتسب شرعيته في مصر ؟

إن محمد علي قد أرسل البعث إلى أوروبا من رجال ناضجين حاولوا بعد عودتهم أن ينقلوا لمصر بعض التجارب والعلوم التي عايشوها في أوروبا ، لتهض مصر وتتجاوز واقع تخلفها وكانت محاولاتهم تواجه بمقاومة من الفكر التقليدي المحافظ الذي أخذ نفوذه يتقلص في عهد محمد علي مما سمح لعوامل النهضة أن تنمو

وكان الطهطاوي يحاول أن يتغلب على مقاومة هذا التيار الديني المحافظ فيذكر أن أوروبا قد تتلمذت على الحضارة العربية حتى نهضت وأن مانأخذ منها إنما هو بضاعتنا ردت إلينا إن مشروع محمد علي وقد اعتمد على المصريين في بناء الجيش والدولة قد تمحصر عن تكوين الجماعة المصرية التي رفعت بعد ذلك شعار مصر للمصريين ضد استبداد الخديوي وضد النفوذ الغربي والاستبداد والسيطرة التركية ومن أجل الاستقلال

وليس صحيحاً ما يدعيه طارق البشري - بعد تراجع عن العلمانية - من أن المصرية لم تكن دعوة للانفصال عن الجامعة الأشمل (الخلافة العثمانية) فقد ذكر أنه مع الثورة العربية ظهرت مصر للمصريين كشعار يواجه استبداد الخديو والنفوذ الغربي . ولم تتميز حركة مصر للمصريين عن الوعاء العثماني إلا بأنها حركة مجاهدة للاستعمار والاستبداد في وقت تراخت فيه الدولة العثمانية عن المشاركة في هذا الكفاح أو دعمه ، ومعنى ذلك في رأى البشري أنه لم يكن شعار انفصال عن جامعة أشمل

(١٣٩) د . محمد جابر الأنصاري - تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٢٠ - ١٩٧٠ ص ١٢١-١٢٥

+ ميشيل غفلق : في ذكرى الرسول العربي وفي سبيل البعث ص ٤٣-٤٤ + ميشيل غفلق : الإسلام عقيدة

وجهاد في سبيل العقيدة في مجلة العلم والتعليم - تونس العدد ٩ السنة الثانية ١٩٧٦ ص ٥

وهو في ذلك يحاول أن يفصل بين الخديو والدولة العثمانية التي أيدها بينما أدانت عرابي وأعلنت أنه خارج عن الطاعة

كما يحاول طارق البشري أن يرد اعتبار عهد الاستبداد والانحطاط العثماني وبييض وجه الخلافة العثمانية الكريه بعد أن حبست العالم العربي الإسلامي أكثر من أربعة قرون عانى منها العسف والظلم الذي لم يره من حكم سابق فيذكر طارق البشري أن مشروع محمد علي للنهوض الاجتماعي والاقتصادي كان مشروعا عثمانيا ، وإن محمد علي بدأ وعاش وانتهى عثمانيا مسلما ، وإن مهمته كما حددها من أول الأمر إلى آخره كانت إحياء القوة العثمانية في ثوب جديد وأن الأخذ عن أوروبا كان يخدم مشروعا إسلاميا سياسيا وعندما احتدم الصراع بين محمد علي والسلطان كان صراعا ضد المؤسسة وليس ضد الجامعة ضد الباب العالي وليس ضد الدولة بحسبانها تشخيصا للجامعة (١٤٠)

ورغم أن هذا الاستنتاج ليس له دليل من واقع تطور الأحداث والصراع ضد الدولة العثمانية ، فلنفترض أن محمد علي كان عثمانيا من بدايته إلى نهايته ، فماذا كان موقف الشعب المصري الذي رفع شعار " مصر للمصريين " من هذه الدولة ومن سلطتها إن أقوى رد يدين الدولة العثمانية ويبتل مثل هذه الادعاءات ماكتبه الشيخ محمد عبده إلى " بلنت " في ٢٥ إبريل ١٨٨٢ يقول :

" أريد الآن أن أزيل من الأذهان الفكرة الخاطئة التي تزعم أن عرابي أو الحزب العسكري أو الحزب الوطني ، أنوات في أيدي الأتراك ، فإن كل مصري ، عالما أو فلاحا ، حرفيا أو تاجرا ، جنديا أو مدنيا ، سياسيا أو غير سياسي ، إنما يكره الأتراك ، ويمقت ذكراهم غير العطرة ، ولا يوجد مصري بخطر له أن ينزل بأرضه تركي دون أن يشعر بنبض يدفعه نحو سيفه ليخرج به الدخيل . إن الأتراك مستبدون ، خلفوا بمصر كوارث مازالت تدمى قلوبنا ، ونحن لانستطيع أن نتمنى عودتهم ، أو نتمنى أن تكون لنا بهم صلة "

ثم يقول : " ولا أنكر أن في مصر أتراكا وشراكسة يناصرون قضية الباب العالي ، ولكنهم قلة قليلة لاتقاس بلوائك الذين يحبون بلادهم " (١٤١)

(١٤٠) طارق البشري : الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ تعقيب ومراجعة ص ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١

(١٤١) ويلفرد سكارن بلنت : الأفغانى ومحمد عبده ترجمة د. على شلش ص ١٤٢ ، ١٤٣ كتاب الهلال يناير سنة

لقد كانت فترة محمد على وما أحدثته البعث في عهده خميرة أثمرت في عصر اسماعيل الذي بدأت فيه المحاكاة الحقيقية للغرب ، وقد تنامت هذه المحاكاة مع تزايد تسرب النفوذ الغربي إلى البلاد وإرسال البعثات إلى أوروبا من صغار السن ، الذين تشربوا أكثر بالحياة الأوروبية ، وعادوا إلى مصر يقلدونها ، وكان لهذا وجه آخر سلبي ، فقد وصف عبد الله نديم هؤلاء الذين أرسلوا زمن إسماعيل على لسان أحد الآباء " ولدي توجه إلى أوروبا وحضر يذم بلاده وأهله ونسى لغته " .

ويعلق الأستاذ طارق البشرى في مراجعته لأفكاره بأننا في فترة اسماعيل حاكينا نماذج ولم تحاك أفكارا وعقائد ، وحتى ماأخذناه من نظم في السياسة والإدارة إنما أخذناه أساليب وتصميمات ، وليس أفكارا ومعتقدا ، وليس حتما نظاما سياسيه أو اجتماعية

ويحاول طارق البشرى أن يطلق أحكاما عامة فيلصق كل نقيصة بالعلمانيين وينسب كل فضيلة للتيار المحافظ التقليدي متجاهلا حالة الالتباس والازدواجية في الموقف من أوروبا التي تمثل بالنسبة لنا الاستعمار الذي نرفضه ونقاومه كما تمثل الحضارة الحديثة التي يتعلق كثير من المثقفين بها يريدون الاستفادة منها في تحقيق نهضتنا .

يتجاهل طارق البشرى ذلك ويرى أن الوظيفة الرئيسية للوفود الأوربي أو للأخذ من الغرب في تلك الفترة كانت تتمثل في تهيئة البيئة المصرية للهيمنة الأوروبية عليها سياسيا واقتصاديا ، كانت وظيفة استعمارية (١٤٢)

وإذا كان هذا هو هدف الاستعمار من هذا الوفد الأوربي ، فهل ينطبق ذلك على كل المثقفين والمفكرين الوطنيين الذين تأثروا بالحضارة الأوربية وأرادوا الاستفادة من منجزاتها الفكرية والمؤسسية في تقدم مصر وانتشالها من واقعها المتخلف ؟!

ولم يكتف طارق البشرى بذلك ، بل لقد حصر الكفاح الوطني ومقاومة الاستعمار على التيار الإسلامى فيقول : " أما الحركات الوطنية لمقاومة الاستعمار الأوربي ونفوذه فقد كانت في تلك الفترة تصدر في الأساس عن الفكرية الإسلامية ، وعن معايير الاحتكام والشرعية القائمة على أسس من هذه الفكرية " (١٤٣)

(١٤٢) - طارق البشرى : الحركة السياسية في مصر ٤٥-١٩٥٢ ص ٢٢ ، ٢٣

(١٤٣) - المرجع السابق ص ٢٣ ، ٢٤

إن أهم تحرك وطنى فى تلك الفترة كانت الثورة العرابية ، وكان الحزب الوطنى هو عمودها الفقرى ، وكان أحد بنود لائحته الأساسية يتحدث عن أنه حزب لا دينى ، أى لا يشترط لعضويته الانتماء لدين معين فأبوابه مفتوحة للمصريين جميعا على اختلاف دياناتهم ، ولكل من يحسرت أرض مصر

ويذكر بلنت أنه قابل عرابى واستمع إليه طويلا فى ١٢ ديسمبر ١٨٨١ ، وكان من ضمن ما سمعته منه "مساواة الأجنبى والوطنى فى الحقوق والواجبات ، وسياسة الحزب (الحزب الوطنى) العلمانية تجاه أصحاب الأديان الأخرى غير الإسلام"

ويذكر بلنت أيضا أنه ذهب إلى الشيخ محمد عبده واقترح عليه تسجيل الآراء التى سمعها من عرابى وإعدادها فى صورة برنامج " وبناء على ذلك قمت بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده وآخرين من الزعماء المدنيين بإعداد بيان أمليناه على صابونجى " سكرتير بلنت " وضمناه موجزا لأفكار الحزب الوطنى " ثم أخذه محمد عبده إلى محمود باشا سامى الذى عين وزيرا للحربية مرة أخرى وحصل منه على موافقته على البيان ، كما عرض على عرابى ووافق عليه " وأطلق على هذا البيان اسم " برنامج الحزب الوطنى " (١٤١)

فهل قامت هذه الثورة وهذا الحزب على أكتاف التيار الإسلامى فقط ؟ أم شارك فيها كل المصريين الوطنيين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية ؟

ولكن طارق البشرى يستطرد فى هذا الاتجاه المنحاز فيقول :

" فى خواتم القرن الماضى وأوائل القرن العشرين بدأ يروج الفكر الغربى متمثلا فى نظرياته السياسية والاجتماعية والفلسفية ، لم يعد الأمر تنظيما أو نمطا يؤخذ أو مطلبا يستعار ، ولكنه صار مذاهب ونظريات وأدبا وشعرا ... الخ

كانت المشاريع لذلك ثلاثة : الأول المدارس الحديثة والثانى جماعة المقطم والمقتطف ومن تحلق حولهما من مفكرين والثالث جماعة صحيفة " الجريدة " ثم حزب الأمة ، وكل تلك الجهات إما أنها تصدر عن سياسات انجليزية وأوروبية صريحة ، وإما أنها تصدر عن فئة مصرية ذات روابط قوية بالسياسة الانجليزية .

على أن كل ذلك كان يجرى على أرض فكرية وبشرية وسياسية تشبه " الأحياء الغربية " التى تنشأ على حواف المدن القديمة تنشأ متميزة بذاتها وشبه معزولة وغير مندمجة (١٤٥)

(١٤٤) - و . س . بلنت : " الأفغانى ومحمد عبده " ص ٦٥ ، ٦٦

(١٤٥) - طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ١٩٥٢ / ٤٥ ص ٣٤ ، ٣٥

فى هذه الفترة - أخريات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين - كانت هناك إسهامات فكرية وثقافية وصحفية ظهرت على صفحات المقتطف والهلل وغيرهما من الدوريات التى وصلت عم ١٨٩٨ إلى حوالى ١٦٩ دورية وازدادت فى عام ١٩١٢ إلى ٢٨٢ دورية كما ظهرت هذه الإسهامات فى كتابات العديد من المفكرين (١٤٦)

ومع نهاية الحرب العالمية الأولى ومع ثورة ١٩١٩ وظهور حزب الوفد ومزيمه الدولة العثمانية ومع ظهور مقاومة تركية لاحتلال أجزاء منها وقيام كمال أتاتورك بفصل الدين عن الدولة عام ١٩٢٢ ثم إلغاء الخلافة رسميا عم ١١٩٢٤ تبدل الموقف وتدعم الاتجاه العلمانى الوطنى وظهر الوفد كممثل لهذا الاتجاه ورمز لثورة ١٩١٩ بكل تأثيراتها السياسية والفكرية على المجتمع ، ودخل الوفد - بكل رصيده الوطنى - مع السراى والانجليز فى معارك سياسية واجتماعية ولم ينفصل الإسهام السياسى عن الإسهام الفكرى والثقافى بل وجدنا بجانب الحركة السياسية مفكرين أنتجوا أشكالا من رد الفعل الغربى ونادوا بفكرة فصل الدين عن الدولة وظهرت فى كتاباتهم مشاريع للنهضة المستقلة ليست معارضة للإسلام ولكنها استفادت من معايير الاحتكام الغربية التى يفرضها التعامل مع النموذج الغربى . ولم يصبح اللممثلون للاتجاه العلمانى أمثال شبل شميل وفرح أنطون وآل نمر بل صاروا أمثال طه حسين ولطفى السيد وعلى عبد الرازق ومحمود عزمى ومنصور فهمسى فى مرحلته الأولى

صارى العلمانية بعد ثورة ١٩١٩ ودستور ١٩٢٣ وإلغاء الخلافة مفروسة فى الأرض المصرية وقام قسم منها بمكافحة المصالح الاستعمارية وهذا ماأكسب هذا القسم وفكرياته شرعية الوجود فى البيئة المصرية .

ولكن بعد إلغاء الخلافة ورسوخ الاتجاه العلمانى فى البيئة المصرية وكرد فعل لعملية التحديث التى تنامت فى المجتمع ظهرت جماعة الإخوان المسلمين حيث افتقد التيار المحافظ الكيان الأشمل الذى يربط حركته المصرية به ، وكان هذا الكيان هو الخلافة العثمانية التى ألغيت فتكونت الجماعة فى عام ١٩٢٨ لتؤكد على مقاومة الوفود وترسيخ الفكرية الإسلامية فى مواجهة العلمانية لأن الحزب الوطنى لم يعد يصلح بعد ثورة ١٩١٩ وعاء يتسع للدعوة الإسلامية (١٤٧)

(١٤٦) رفعت سيد احمد : الدين والدولة والثورة ص ١٢

(١٤٧) رفعت سيد احمد : الدين والدولة والثورة ص ١٢ + طارق البشرى المرجع السابق ص ٢٦- ٢٨

ظهرت جماعة الإخوان كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة * ونجحت في تقديم نفسها كحركة دينية واعتبرت نفسها البديل عن تعثر الاتجاهات العلمانية وتعثر أنماط وأنظمة الحكم والقيم الأوربية المستورده ، وقدمت نفسها على أنها قادرة على تقديم الحلول المحددة للقضايا الأيديولوجية . والتناقضات الاجتماعية التي واجهت المجتمع المصرى في ذلك الوقت مؤكدة أن القرآن هو الأساس القوى لقيام مدينة فاضلة * (١٤٨)

أما بعد ثورة ١٩٥٢ فقد حدث تحول فكرى وعملى في العلاقة بين الدين والدولة حيث قدمت الثورة من خلال قائدها جمال عبد الناصر تصورها الخاص بالدور الاجتماعى والحضارى للدين وبما يمكن تسميته بالوظيفة الدينية الاجتماعية للدولة .

فالعلمانية في نظر عبد الناصر ليست فصلا للدين عن الدولة ، بل هي إعطاء طرفى العلاقة بعدهما الاجتماعى والحضارى (١٤٩)

هل هناك مغالاة على الجانبين ؟

من العرض السابق تبين أن الجيل الأول من العلمانيين من دعاة الفصل بين الدين والدولة في المجتمعات الإسلامية وإن كانوا قد غالوا في هذا الاتجاه ، فابتعدوا عن واقع مجتمعاتنا ، لأن الإسلام وإن كان يقرر مدنية السلطة السياسية في المجتمع ويؤكد على بشريتها ، فقد تناول عددا من الأحكام التي تتصل بالحياة الاجتماعية وأمور الدنيا وهي عبارة عن قواعد عامة أشبه ما تكون بالمثل العليا التي يجب مراعاتها وقد أدرك ذلك الجيل الثانى من العلمانيين " فالفصل بين الدين والدولة قائم في الأمور الإدارية السلطوية ، لأن الاسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية أى ينكر وحدة السلطتين : الدينية والزمنية ، ولكن من جهة الفكر والقيم والمثل فهناك اتصال فكرى وقيم إسلامية يلزم أن تراعيها السلطة السياسية المدنية في إدارتها لشئون الحكم وإذا كانت هناك مغالاة لدى بعض العلمانيين الأول فإن الطرف الآخر كان أشد مغالاة وتطرفا ، وأكثر تعصبا ضد الآخر ، وأضيق أفقا ، فهذا أحد قادة الإخوان المسلمين يجمع العلمانيين في حزمة واحدة مع الصليبيين والمستعمرين واليهود فيقول :

(١٤٨) السيد محمد عشموى . تاريخ الفكر السياسى المصرى ٤٥-١٩٥٢ رسالة دكتوراه غير منشورة ص ٢٠٢ نقلا

عن د . رفعت السعيد حسن البنا متى كيف ولماذا ؟ ص ٤٣-٤٤

(١٤٩) رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ١٢

” أراد الصليبيون الانجليز الذين كانوا يحتلون مصر عسكريا (١٨٨٢-١٩٥٤) أن يؤصلوا فكرة ” فصل الدين عن الدولة ” فألحوا إلى بعض الذين تربوا في أحضان الفكر الغربي ، وعلى موائده أمثال : على عبد الرازق وطه حسين ومحمود عزمى وغيرهم فافتروا الكذب على الإسلام ، ورددوا مقالته المستشرقون الصليبيون واليهود حول هذه القضية هادفين من ذلك تجريد الإسلام من مفاهيمه الأصلية التى تجعل ” الدولة والسياسة ” من العقائد والأصول وليست من الفقهيات والفروع (١٥٠)

وسوف يتضح فيما سنعرض له فى حينه أن اعتبار الدولة من الأصول والعقائد من أخطر القضايا التى فرخت التعصب وقادت إلى الضلال والإرهاب .
متى تثار مشكلة العلاقة بين الدين والدولة ؟

يرى بعض الباحثين أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة لم تطرح قبل اختراق الغرب لنا ، وقبل اتصالنا واطلاعنا على حضارته وتأثر المثقفين والمفكرين - الذين اتصلوا به - بنهضته ، وأنه قبل الحملة الفرنسية كانت المنطقة برمتها تنتمى إلى الإطار الإسلامى السياسى المتمثل فى الدولة العثمانية ، وبدأت هذه القضية تفرض نفسها بعد خروج الحملة الفرنسية من مصر [١٧٩٨ - ١٨٠١]

يقولون إن صلة الدين بالدولة كانت إرثا شائعا على مر القرون وكان هذا يتمثل فى سيادة الشريعة الإسلامية والانتماء السياسى للجماعة الإسلامية . (١٥١)
وإذا كان هذا صحيحا ، فليس ذلك دالا على أن الشعوب الإسلامية كانت سعيدة أو أن حياتها كانت ميسرة والعدالة تأخذ مجراها . وصلة الدين بالدولة تحقق للشعوب الطمأنينة والأمن والرخاء التى نزل الدين من أجلها .

لم يحدث ذلك فالواقع كان عكس ذلك تماما ، فقد تخلفت الشعوب الإسلامية وفقدت مظاهر قوتها وعانت من استبداد وقهر الحكام الذين تسلطوا عليها بالقوة واغتصبوا السلطة ، وساموا الشعوب الخسف والحرمان والظلم والطغيان باسم الدين ، والدين من أفعالهم براء

(١٥٠) جابر رزق : الأسرار الحقيقية لاغتيال الإمام حسن البنا ص ٢

(١٥١) طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ٤٥ / ١٩٥٢ ص ٢٧ + رفعت سيد احمد : الدين والدولة والثورة

لم تكن مظلة الدين لتحمي الشعوب أو لتفرض قيمه لتستظل بعده ، وتنعم في حماه بالسعادة والرخاء ، لقد استخدمت الدولة العثمانية العنف لفرض سلطتها ، وسلبت عناصر القوة من الشعوب التي احتلتها وخربت ودمرت معالم حضارتها ، ثم عزلتها عن العالم وعن عوامل التطور التي تتفاعل فيه ، وكان الإسلام بريئاً مما فعلت ، ومع ذلك وظفت الدين لمصلحتها ، وكانت الدوافع الأنانية هي المحرك لسياساتها . لقد جمدت حياة العالم العربي الإسلامي حوالى أربعة قرون ، حتى وصل إلى درجة من الانحطاط لم يصل إليها في أى عهد سابق أو لاحق ومع ذلك نجد الآن من التيارات التي تنسب نفسها إلى الإسلام من يحاول إعادة الاعتبار للدولة العثمانية وتنبئ بجهها الكالـح

لقد فضح لطفى السيد هذه العلاقة الهشة بين الدين والدولة في الدولة العثمانية وكيف أنها كانت الذريعة والمبرر لسيطرة القوى وفرض احتلاله على الضعيف كتب في صحيفة الجريدة العدد ١٧٧٨ في ١٦ يناير عام ١٩١٢ يقول : " كان من السلف من يقول بأن أرض الإسلام ووطن لكل المسلمين ، تلك قاعدة استعمارية تتمشى مع العنصر القوى ، الذى يفتح البلاد باسم الدين ، أما الآن والحال كذلك ، فقد أصبحت هذه القاعدة لاحق لها من البقاء ، لأنها لا تتمشى مع الحال الراهنة للأمم الإسلامية ، فلم يبق إلا أن يحل محل هذه القاعدة المذهب الوحيد المتفق مع أطماع كل أمة شرقية لها وطن محدد ، وذلك المذهب هو مذهب الوطنية - (١٥٢)

إن قوى الظلام تحاول أن ترجع عجلة التاريخ إلى الوراء وتتجاهل المتغيرات التي شملت كل مظاهر الحياة في القرنين الأخيرين ، تريد أن تعود العلاقة الشككية بين الدين والدولة والتي كانت قائمة - كما تقول - في عهد الدولة العثمانية ، تريد أن تعود المنطقة برمتها للانتماء لإطار شامل سياسى إسلامى مزعوم كما كان متمثلاً في الدولة العثمانية وتسعى لأن يتمثل الآن في إيران أو السودان أو السعودية ... الخ واضحة هذه العلاقة وهذا الإطار في تصادم مع العلاقة الوطنية أو القومية ، مع أنه لا تعرض بين كل هذه الدوائر ، فالمصرى مثلاً وطنى ينتمى لمصر وهو عربى ينتمى للأمة العربية وهو مسلم ينتمى للتضامن بين الشعوب الإسلامية ، ولا تعارض بين

(١٥٢) لطفى السيد : تأملات ط ٢ ص ٧٢ - ٧٣ نقلاً عن د. محمد جابر الأنصاري : تحولات الفكر والسياسة في

الشرق العربى سنة ١٩٢٠ - ١٩٧٠ ص ١٢٠

انتفاء وآخر ، بل كل منهما يقوي الآخر ويدعمه . فالوحدة الوطنية أساس للوحدة العربية وطريق إليها والوحدة العربية أساس وطريق للتضامن الإسلامى .

إن الاتصال بالحضارة الغربية ومنجزاتها وبالتقدم العلمى والتكنولوجيا ، والتطور السياسى والاقتصادى كان لابد وأن يترك آثاره المتلاحقة ويلقى بآثاره على مجمل التفكير لدى أجيال متتابعة من المثقفين حاولوا أن يتناولوا العلاقة بين الدين والدولة على ضوء المتغيرات الجديدة والاحتكاك بالنموذج الغربى

إن العلاقة بين الدين والدولة كقضية كانت تثار فى مراحل الضعف . والانتكاس ، أما عند ما يكون هناك مشروع حضارى يواجه التحديات ويعمل على التغلب عليها فإن هذه القضية تتوارى فعندما تواجه مصر بتحدٍ خارجى يريد أن يفرض نفوذه السياسى والاقتصادى والعسكرى ويكون هناك فى مواجهة هذا التحدى مشروع قومى للنهضة ، فالحديث عن العلاقة بين الدين والدولة يخفت ، مثلما حدث فى تجربتى محمد على وعبد الناصر أما إذا وقفت الدولة موقف العاجز عن مواجهة التحديات فإن المشكلة تثار بشكل حاد وتتصادم الآراء حولها

تشاوم الحكيم :

وهذا مادفع الحكيم إلى الشعور باليأس والقلق على مستقبل مصر حين كتب الدكتور لويس عوض سلسلة مقالات فى المصور فى شهرى سبتمبر وأكتوبر عام ١٩٨٢ " عن قصة العلمانية فى مصر " فأرسل إليه توفيق الحكيم رسالة يقول فيها : " إن مستقبل مصر كما أفكر فيه الآن يدعو إلى القلق بالفعل ، فالفوغائية وخاصة فيما يمس - ولوعن بعد - منطقة الفكر والدين جعلت المفكرين مثلك يشعرون ببعد بلادنا عن العلمانية التى كانت معروفة فى بلادنا فى الماضى ، نعيش فى جوهها ، ونتنفس هواها ، فرجعت بكتابتك فى هذا الموضوع إلى الماضى بالحنين أولا ثم بالحرية التى لن تتوافر ، لكن إذا اتجهت بالموضوع إلى الحاضر أو المستقبل ، ولا تحاول الاقتراب من الحاضر أو المستقبل ، ليس خوفا من السلطة ، ولكن من رأى العام وأقلامه ، لأن المتسلط اليوم على رأى العام والأقلام هى الفوغائية ، أى الحكم على الأشخاص والأشياء بالإشاعة التى لاتعرف التفكير

ثم تحدث توفيق الحكيم عن السادات وتشجيعه للجماعات الإسلامية خوفا من اليسار وكيف أن خوفه من اليسار دفعه إلى تشجيع الجماعات الدينية فقال :

ثم جاء السادات وخاف على زعامته هو أيضا من اليسار فى مصر ومن السوفيت الذين كان يعلن فى كل مناسبة أنه طردهم ، فاتهمهم بالإلحاد ، وقوى رجال الدين بالقوة الضخمة ،

التي ظن أنها هي التي تحميه ، وهكذا أيضا تلون المجتمع المصري بلون " الهوس الديني " .
ثم يذكر أن الفكر الحر هو جوهر العلمانية التي يعادونها العسكريون ورجال الدين فيقول :
" ولما كان جوهر هذا النظام هو السلطة ذات القبضة القوية المسكة برقبة الفكر الحر ، ولما كان
الفكر الحر هو جوهر العلمانية ، فلا أمل إذن في استقرار العلمانية داخل هذه النظم ، ثم جاء
الخطر الأكبر وهو الايديولوجية الدينية التي نبتت لها مخالب تسعى إلى الإمساك بالسلطة
السياسية الدنيوية ، ومتى كان المفكر الحر يستطيع مواجهة السلطة الهابطة إليه من السماء ؟
وهي أيضا بطبيعتها لا تتسجم مع العلمانية ، وأقرب إلى الانسجام مع السلطة العسكرية ، والعدو
الأكبر عند السلطتين الدينية والعسكرية هي أضعف السلطات ، وهي " العلمانية " أي
الفكر الحر !

لذلك أنا غير متفائل وأرغب جهودك في سبيل إحياء العلمانية يادكتور لويس وأرثى لك ..
لأنى أرى مستقبل مصر والمنطقة كلها هو في زواج وامتزاج السلطتين القويتين . السلطة
العسكرية وفي داخلها الموتور المحرك ، الايديولوجية الدينية . وإنى لأسمع منذ الآن أن أغلبية
الجيش قد سيطر عليه التدين ، بل إن المفكرين أنفسهم مع الأسف سواء الجامعيين أو الأدباء
والفنانون أصبحوا أكثر اقترابا من المتدينين ، وأبعد شقة من العلمانيين .. وهذا ما ألمسته بنفسى
عندما نشب الخلاف أخيرا بينى وبين مشايخ الدين

ثم يحمل توفيق الحكيم ثورة ١٩٥٢ مسئولية الإجهاز على الفكرة العلمانية فيقول
الخلاصة يادكتور لويس

" خلاصة قولى أن الطامة الكبرى التي أصابت " العلمانية " في مصر ، وربما في البلاد
العربية كلها بما لا أكاد أعرفه في أى حقبة تاريخية متشابهة في مصر ... هذه الضربة القاضية
على العلمانية في مصر هي ثورة ١٩٥٢ .. وشكرا وعفوا إذا كنت سببت لك الإزعاج بيأسى من
عودة العلمانية وعصر التنوير إلى مصرنا المسكينة ! "

ويذكر الدكتور لويس عوض في مقدمة هذه الرسالة أن توفيق الحكيم أرسلها إليه
بالمرسال إلى داره في الفترة التي اتهم فيها توفيق الحكيم وزكى نجيب محمود ويوسف إدريس
وأحمد بهاء الدين وغيرهم بالكفر من بعض رجال الدين المحافظين ، وأن هذه الرسالة روعت
الدكتور لويس عوض لما وجدته فيها من تشاؤم نسبه إلى شيخوخته (١٥٢)

(١٥٢) - الأهرام فى ١٩٨٧/٩/٥ ص ١٢ تحت عنوان " تشاؤم الحكيم " بقلم د . لويس عوض

الفصل الثاني

هل الحكومة الإسلامية
من الأصول أم من الفروع ؟

الفصل الثانى

هل الحكومة الإسلامية من الأصول أم من الفروع ؟

رأى حسن البنا :

أحد تعريفات الإنسان أنه حيوان اجتماعى - كما ذكر ابن خلدون - أى يعيش فى مجتمع فحياته مرتبطة بأفراد المجتمع الذى يعيش فيه ، فلا يستطيع أن يعيش منعزلاً ، فهو فى بدائيته يحتاج إلى الجماعة للدفاع عن نفسه ضد عوامل الطبيعة وضد الوحوش المفترسة وللصيد الجماعى للحصول على غذائه ، وفى مراحل تمدنه وتقسيمه للعمل استمر معتمداً فى تحصيله على بقية احتياجاته على غيره ، لأنه لا ينتج وحده كل ما يحتاج إليه بل يتبادل ما ينتجه مع غيره ، فيحصل على بقية احتياجاته من إنتاج الآخرين

ولكن تتم هذه العملية ، ويحافظ الإنسان على بقائه كان فى حاجة إلى تنظيم اجتماعى يسهل للإنسان حياته ويسرهما له ، ويجعلها أكثر أماناً وتنظيماً .

من هنا وفى كل المجتمعات ، منذ وجد الإنسان فى مجتمع وجد هذا التنظيم الذى يختلف من جماعة إلى أخرى . لكنه فى النهاية تنظيم للمجتمع . وتكوين رئاسة له ، تمسك بهذا النظام وتقننه بالعرف أو بالقوانين المكتوبة أو غير المكتوبة وبالدساتير .

وفى مصر فرض النيل - بأخطار فيضانه وتحاريقه أو شحه - على المصريين إقامة حكومة مركزية منذ آلاف السنين ، تدير شئونهم وتنظم كيفية ترويضه . وإخضاعه لسلامة الزراعة المصرية واستقرارها

من هنا لا يتصور مجتمع بلا تنظيم أو حكومة تسير شئونه

فالحكومة قاعدة من قواعد أى نظام اجتماعى فى أى مكان أو فى أى زمان متى وجد مجتمع إنسانى بغض النظر عن ديانة هذا المجتمع أو لونه أو جنسه أو عقيدته السياسية أو المذهبية

وقد وجدت الحكومات فى المجتمعات البشرية قبل ظهور الإسلام وبعد ظهور الإسلام وهذه الحكومات تتخذ الأشكال والقواعد التى تتلاءم مع مجتمعاتها من حيث درجة الوعى والعقيدة ومستوى التطور ... الخ

وإذا كان الأمر كذلك - وهو من البديهيات - فلنتنظر لرؤية جماعة الإخوان المسلمين لهذا الشكل من تنظيم المجتمع .

بعد عشر سنوات من نشأة الإخوان استشعروا قوتهم وأحسوا بأهليتهم للحكم ، فتطلعوا إليه ، وكانت مجلة « النذير » قد صدرت في مايو ١٩٣٨ تعلن اندماج الإخوان في العمل السياسي والانغماس في معاركه .

وتسأل فريق من الناس ، هل في منهاج الإخوان المسلمين أن يكونوا حكومة وأن يطالبوا بالحكم ؟ وما وسيلتهم إلى ذلك ؟

وقد أجاب حسن البنا في المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين المنعقد أواخر عام ١٩٣٨ وأوائل عام ١٩٣٩ بأنه لن يترك هؤلاء المتسائلين في حيرة وإن يبخل عليهم بالجواب فقال : « الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنا من أركانه ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد ، وقديماً قال الخليفة الثالث رضى الله عنه :

[إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن] ، وقد جعل النبي ﷺ الحكم عروة من عرى الإسلام ، والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول ، لا من الفقهيات والفروع ... والمصلح الإسلامى إن رضى لنفسه أن يكون فقيها مرشداً .. فإن النتيجة الطبيعية أن صوت هذا المصلح سيكون صرخة في واد ونفخة في رماد ... أما الحال كما نرى : التشريع الإسلامى فى واد والتشريع الفعلى والتنفيذى فى واد آخر ، فإن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جوية إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف

ثم يقول إن الإخوان المسلمين « سيعملون لاستخلاصه (الحكم) من أيدي كل حكومة لاتنفذ أوامر الله »

وأنهم يحتاجون لفترة تنتشر فيها مبادئهم وتسود

ثم يستخلص بأنه لا مفر من أن يعمل الإخوان للوصول إلى الحكم بأنفسهم لأن « الإخوان المسلمين لم يروا فى حكومة من الحكومات التى عاصروها - لا الحكومة القائمة ولا الحكومة السابقة ولا غيرها من الحكومات الحزبية من ينهض بهذا العبء ، أو من يبدي الاستعداد الصحيح لمناصرة الفكرة الإسلامية ، فلتعلم الأمة ذلك ، ولتطالب حكامها بحقوقها الإسلامية ، وليعلم الإخوان المسلمون ^(١٥٤)

والإخوان يستندون فى مطلبهم هذا إلى دور الرسول فى قيادة الدولة الإسلامية

(١٥٤) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - من رسالة المؤتمر الخامس - الإخوان المسلمون والحكم ص ١٧٠ - ١٧١ .

الأولى » لقد كان رسولنا الكريم يوقع المعاهدات ويباشر المفاوضات ويراسل الملوك ويسير الجيوش » (١٥٥)

وفى مكان آخر يقول حسن البنا : « إذا قيل لكم : إلام تدعون؟ فقولوا : ندعو إلى الإسلام الذى جاء به محمد ﷺ والحكمة جزء منه » (١٥٦)

وفى خطبة لحسن البنا فى الجامع العمري الكبير بغزة فى مايو ١٩٤٨ شبه الإسلام بحجرة لها أربعة جدران وسقف وباب : الجدار الأول الإيمان بالله والثانى العبادة الصحيحة والثالث الأخوة الكاملة فالإسلام رباط يربط الفلسطينيين بالمصري بالسورى بالعراقى وينادى بالآلئة ولا يقر الفرقة ويندب بالعنصرية ولا يعترف بالجنسية » إنما المؤمنون إخوان » (١٥٧)

والجدار الرابع : الأحكام العادلة ، والسقف : الجهاد فى سبيل الله وهو أعلى ما فى الإسلام هو الذى تشد به أركانه فوجب إعداد جيش مستعد فى البر والبحر والجو يصون أحكامه ويحمى دولته ، والباب : الحكومة الصالحة فتحكم بما أنزل الله وتحفظ لكل ذى حق حقه والحكم الصالح يدعم أركان الإسلام وقديماً قيل إذا خزلت ببلد وليس فيه سلطان فارحل عنه . (١٥٨)

وفى حديث الثلاثاء أعاد حسن البنا تكرار هذا التشبيه مع بعض التغيرات فقال : نحن معشر المسلمين نفهم إسلامنا على أنه هيكل مبنى على دعائم أربع ومحمى بسورين عظيمين الدعامة الأولى : العقيدة الصافية .

الدعامة الثانية : العبادة الصحيحة والعمل الصالح القولى منه والفعل

الدعامة الثالثة : وهى التى لا يكمل الإسلام إلا بها : الوحدة والامة المجتمعة ، التى لا تفرقها النزعات السياسية ولا المذاهب الدينية

الدعامة الرابعة : التشريع العادل والقانون الصالح المستمد من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ

(١٥٥) الإخوان المسلمين الأسبوعية فى ١٩٤٥/٣/٤ مقال بعنوان : هل السياسة من صميم فكرتنا بقلم الصاوى محمد عوض نقلا عن د. رفعت السعيد : حسن البنا متى - كيف ولماذا ؟ ص ٨٥ .

(١٥٦) د. روف شلبى : الشيخ حسن البنا ومدرسة « الإخوان المسلمون » ص ٣٦١ .

(١٥٧) هذا لكلام يوحى بأن الإسلام يعادى القومية ولا يعترف إلا بالأخوة الإسلامية والحقيقة أنه لا تعارض بين القومية والإسلام إنا جعلناكم شعرباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم

(١٥٨) « الإخوان المسلمون » مجلة أسبوعية العدد ١٩٨ السنة السادسة فى ٢٩ جمادى الثانية ١٣٦٧ هـ ٨ مايو

أما السوران : فالحكومة الإسلامية التي تقوم على حراسة الناس في دينهم ودنياهم قال صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه : إذا نزلت ببلد وليس فيه سلطان فارحل عنه فإن السلطان ظل الله في الأرض ، (١٥٩)

وأما السور الثاني فالجيش لحفظ استقلال الأمة والدفاع عن حوزتها .
وإذا كان هم الاستعمار أن يحطم هذين السورين (١٦٠)

وفي مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي كتب حسن البنا عن الحكومة في الإسلام فقال إن الإسلام الحنيف يفترض « الحكومة قاعدة من قواعد النظام الإجتماعي الذي جاء به للناس فهو لا يقر الفوضى ، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام . ولقد قال رسول الله ﷺ »
لبعض أصحابه « إذا كنتم ثلاثة فأمروا عليكم رجلاً »

ويعدد حسن البنا الدعائم التي تقوم عليها الحكومة الإسلامية فيذكر أنها تقوم على مسئولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها ولاعبرة بعد ذلك بالأسماء والأشكال .

فمن مسئولية الحاكم ذكر أن الحاكم مسئول بين يدي الله وبين الناس وهو أجير لهم وعامل لديهم ورسول الله ﷺ يقول : كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته « وأبو بكر يقول عندما ولي الأمر وصعد المنبر « أيها الناس : كنت أحترف لعيالي فاكسب قوتهم ، فأنا الآن أحترف لكم فافرضوا لي من بيت مالكم » وهو بهذا قد فسر نظرية العقد الاجتماعي أفضل وأعدل تفسير ، بل هو وضع أساسه فما هذا إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة فإن أحسن فله أجره وإن أساء فعليه عقابه .

وعن وحدة الأمة ذكر حسن البنا أن الأخوة التي جمع الإسلام عليها القلوب أصل من أصول الإيمان ، ولا يمنع ذلك حرية الرأي وبذل النصيح .. ولا تكون الفرقة في الشئون الجهرية .. والخلاف في الفروع لا يضر ولا يوجب بغضا ولا خصومة ولا حزبية يدور معها الحكم كما تدور (وهو بهذا يؤكد خصومته للأحزاب وللرأي الآخر ، وبذلك يلغي الديمقراطية والبشورى رغم الاعتراف بها شكلياً)

ثم يستدرك « ولكنه يستلزم البحث والتمحيص والتشاور وبذل النصيحة .. ثم يسرع إلى إلغاء هذا البحث والتشاور حين يستطرد « فما كان من المنصوص عليه فلا اجتهاد فيه ، وما لا نص فيه فقرار ولي الأمر يجمع الأمة عليه ولا شيء بعد هذا » فأين الشورى من قرار ولي الأمر !

(١٥٩) هذا التعبير يضفي القداسة على الحاكم ويجعله وكيل الله والمتحدث باسمه ويجعل أوامره لا معقب لها ولا يسأل عما يفعل والإسلام لا يعترف له بذلك بل الحاكم بشر وهو مسئول أمام رعيته يصيب ويخطئ والزعيم عز له كما أن لها تنصيبه

(١٦٠) حسن البنا : حديث الثلاثاء من ٤٧٣

وحسن البنا يتسق مع نفسه في ذلك فما دام الحاكم ظل الله في الأرض فلم النصح ولم

التشاور ١١٩

أما عن احترام إرادة الأمة فيذكر حسن البنا أن من حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة ، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير ، وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها وأن يأخذ بالصالح من أرائها (١٦١)

والعبارة الأخيرة قد نسفت ما قبلها لأنها لم تحدد من الحكم في تحديد الصالح من أرائها فلم يبق إلا الحاكم الذي يحدد الصالح والطالح ويحدد ما يأخذ وما يترك خاصة وأن حسن البنا لا يرى أن الشورى ملزمة فالحاكم أن يأخذ بها أولا يأخذ بها بحجة أنها غير صالحة ، ونعود مرة أخرى إلى الحاكم الذي جعله حسن البنا ظل الله في الأرض !!

ويحاول حسن البنا أن يتلمس لدعوته للحكومة الإسلامية واعتبارها من الأصول مبرراً فيذكر أنه وجد في طريق دعوته لإصلاح المجتمع وتطبيق رسالته عقبتين هما أداة الحكم والمستعمرين وأن أقرب طريق للإصلاح هو الاستيلاء على الحكومة لأن الواعظ يبيع صوته في تحريم الخمر والخطيب تحترق أعصابه ليبين للناس الحلال من الحرام ولكن الحاكم ولكن الحاكم يمكنه إصلاح الأحوال بجرة قلم أو بكلمة واحدة (١٦٢) فأردنا إصلاح أداة الحكم بإصلاح الحاكمين وبذلك نضمن عدم صدور أي حكم يخالف الشريعة الإسلامية ثم يعبر عن يأسه من إصلاح الحكام ليضعنا وجهاً لوجه أمام حتمية أن يستولى الإخوان بأنفسهم على الحكم لضمان صلاحه فيقول :

وكيف نرجو إصلاح الحال والحكام هم أول من يتكبرون لإسلامهم وأشد الناس استمساكا بشهواتهم (١٦٣)

ومن هنا يتضح لنا سبب حرص حسن البنا على الوصول للحكم واعتبار الحكومة ركناً من أركان الإسلام وأصلاً من أصوله !!

(١٦١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا : مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي ص ٢١٢ - ٢١٣

(١٦٢) هذا تبسيط مخل لوظيفة الحكومة وتصور خيالي لعملها فصدور قرار ليس معناه تنفيذه إنما التنفيذ بونه خروط

القتاد ويحتاج إلى جهد ومعاناه وليس بهذه السهولة التي صورها حسن البنا

(١٦٣) مجلة « الإخوان المسلمون » الأسبوعية العدد ١٢٢ السنة الرابعة في ١٧ ذي القعدة سنة ١٣٦٥ هـ ١٢ أكتوبر

١٩٤٦ م تحت عنوان « حديث الثلاثاء » : هل هذه سيئلى « لحسن البنا ص ٢٠ - ٢١

رأى عبد القادر عودة :

أما عبد القادر عودة فيعترف بأن نصوص القرآن لا تسعفه في التدليل على أن الحكومة الإسلامية ركن من أركان الإسلام وأنها من الأصول وليست من الفروع فهو يقول إن الحكم في الإسلام تقضى به طبيعة الإسلام أكثر مما تقضى به نصوص القرآن .

إن نصوص القرآن لا تسعفه ولذا يلجأ إلى الاستنتاج بأن الحكم تقضى به طبيعة الإسلام أما كيف يكون ذلك فقد أسند إلى الإسلام من الصفات ما لا تفيد ، ولا تتفق مع طبيعته السمحة والتي ترفض العدوان .. أسند إلى الإسلام صفة السيطرة والاستعلاء فقال :

ففي طبيعة الإسلام أن يسيطر على الأفراد والجماعات ويوجههم ويحكم تصرفاتهم ، وفي طبيعة الإسلام أن يعلو ولا يعلى عليه ، وأن يفرض حكمه على الدول وأن يبسط سلطانه على العالم كله

ما هذا الاستعلاء وما هذه النعرة المتعصبة التي تضر بالإسلام والمسلمين فإذا كانوا يظنون أننا في غابة فلسنا أقوى الوحوش في هذه الغابة ، إننا نشكو من سيطرة المستعمرين على أقدارنا ، ثم نأتى بمواقف عترية لاتقيد بل تضر .

ثم يحاول عبد القادر عودة أن يسلسل لنا قضايا منطقية شكلية ليصل إلى هدفه ، وهو أن الحكم الإسلامى من طبيعة الإسلام فيقول .

إن الإسلام عقيدة ونظام وطبيعته تقتضيه أن يكون حكماً ، لأن قيام العقيدة يقتضى في نظره قيام النظام الذى أعد لخدمتها ولا يمكن أن يقوم النظام الإسلامى إلا فى ظل حكم إسلامى يعاشى النظام الإسلامى ويؤازره (١٦٤)

أين هذه الأحكام المنطقية - المبنية على تقارير فضفاضة غير دقيقة - من سماحة الإسلام ، والموعظة الحسنة ، « ولا إكراه فى الدين » ، « وإنما عليك البلاغ » ، « وما أنت عليهم بمسيطر »

وحتى يدال على أن الإسلام له علاقة بالحكم يحاول عبد القادر عودة أن يتتبع الأحكام التى جابها الإسلام فيذكر أن القرآن نص على عقاب القاتل والمحارب والسارق والزانى والقاذف ، وهناك نصوص كثيرة تحرم طائفة كبيرة من الجرائم وتعاقب عليها ، إما بعقوبات محددة كعقوبة

(١٦٤) - عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ص ٧٩ ، ٨٤

الردة ، وإما بعقوبات تعزير أى غير محددة كعقوبة السب وخيانة الأمانة ، فهذه جرائم حرمها القرآن ، وتلك عقوبات أوجبها ، وتحريم الجرائم وفرض العقوبات مسألة من مسائل الحكم ، لا من مسائل الدين كما يظنون ، فلو أن الإسلام لا يمزج بين الدين والدولة لما جاء بهذه النصوص وتنفيذها . فقد أوجب عليهم أن يقيموا حكومة ودولة تسهر على تنفيذ هذه النصوص ، وتعتبر إقامتها بعض ما يجب عليها ،

وقد أوجب القرآن أن يكون الحكم شورى فقال جل شأنه « وأمرهم شورى بينهم » [الشورى ٣٨] وقال « وشاورهم فى الأمر » [آل عمران ١٥٩] وإقامة حكم الشورى يقتضى إقامة حكومة إسلامية ودولة إسلامية ، ولو كان الإسلام يفصل بين الدين والدولة لما تعرض لشكل الحكومة وبين نوعها

والقرآن يوجب أن يكون الحكم بين الناس بالعدل ... والحكم بين الناس من أهم ما تختص به الدولة ، ولكن القرآن مزج بين الحكم والدين ، وأمر أن تحكم الدولة على أساس ما جاء به الإسلام

والقرآن يوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى قوله تعالى : ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » [آل عمران ٤]

فإذا وجب أن يكون بين الناس أفراد وجماعات يدعون إلى إقامة ما أمر الإسلام بإقامته ويمنعون ما حرمه الإسلام ، فقد وجب أن تكون الدولة إسلامية ، لأنها إن لم تكن كذلك تعطلت نصوص القرآن ، وهكذا مزج القرآن بين شئون الدين وشئون الدنيا .

والقرآن يوجب على الدولة أن تقيم أمر الدين والدنيا على أساس من القرآن ، وذلك فى قوله تعالى : « الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر » [الحج ٤١]

ولقد جاد القرآن بنصوص كثيرة يضيق عن ذكرها المقام وهى خاصة بالفتن الداخلية والمنازعات الدولية ، والسلم والحرب ، والمعاهدات والمعاملات والأحوال الشخصية ، وأوجب القرآن فى أموال الأغنياء حقاً للفقراء ، وفى بيت المال حقوقاً لليتامى والمساكين وابن السبيل ، ولم يدع القرآن شيئاً من شئون الدنيا إلا أتى بحكمه ، ولا شأننا من شئون العبادات والاعتقادات إلا أتى بحكمه (١٦٥)

(١٦٥) عبد القادر عودة : الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ص ٤٤ - ٤٨

رأى « أبو الأعلى المودودي » :

وإذا عدنا إلى الوراء قليلاً وتذكرنا ما قاله البعض من أن صلة الدين بالدولة كانت إرثاً شائعاً على مرّ القرون حتى بداية القرن التاسع عشر وكان هذا يتمثل في سيادة الشريعة الإسلامية والإنتماء السياسى للجماعة الإسلامية ، إذا تذكرنا ذلك فإننا نضع أمام هذا القول من ينقضه بل ويصف ويشخص واقع المسلمين وماضيهم منذ الخليفة الراشد الثالث بسيطرة الجاهلية .

ذلك هو الأستاذ أبو الأعلى المودودي [١٣٢١ - ١٣٩٩ هـ - ١٩٠٣ - ١٩٧٩ م] الذى وصف الفكر الموروث بأنه جاهلى ، والوافد بأنه جاهلية جديدة معاصرة متحضرة وأن الجاهلية الموروثة تسربت إلى حياة الأمة منذ عهد عثمان بن عفان .

ونحن لانقول ذلك تأييد المقولات المودودى ففكره فيه تطرف ومغالاة قد نجد بعض أسبابها فى ظروف مجتمعه التى نشأ فيها حيث توجد أقلية إسلامية كبيرة وسط أغلبية ساحقة من الهندوس وقوى استعمارية مهيمنة .

كما أن فكر الإخوان عن أن الحكومة الإسلامية هى من الأصول والعقائد هو فكر متطرف ومغال يلتوى بالدين إلى غايات تخدم أهدافا سياسية ليس لها صلة بالدين .

ونشير هنا إلى بعض ماكتبه المودودى مما يؤكد أنه لم تكن هناك حكومة إسلامية حقا إلا لفترة محدودة هى فترة حياة النبى (ﷺ) وخلافه أبى بكر وعمر ، ثم خلافة عمر بن عبد العزيز التى استغرقت حوالى العامين ومجمل هذه الفترة كلها فى حدود ٢٥ سنة وفيما عدا ذلك فقد كان الحكم ملكا عضويا ليس له صلة بالإسلام إلا القشرة الخارجية التى تستخدم كغطاء وتبرير للاستبداد باسم الدين ، وفى نظر المودودى كان الحكم جاهلية موروثة أوجاهلية جديدة معاصرة متحضرة فى العصور الأخيرة .

يقول المودودى : إن دين الله قد رزى وغلب على أمره بين الكفر وأهله وإن حدود الله ما انتهكت واعتدى عليها فحسب بل إنها تكاد تنعدم من الوجود لأجل غلبة الكفر ، وإن شريعة الله قد أهملت ونبتت وراء الظهور ، لاعمالا فقط بل بموجب القانون أيضا ، وإن أرض الله قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله ، ١٩ (١٦٦)

(١٦٦) المودودى : الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية ط القاهرة ١٩٧٧ نقل عن د . محمد عمارة : الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى ص ٩١

ويحدد الأستاذ المودودي عهد الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان (٤٧ق.هـ - ٥٧٧ هـ -

٦٥٦ م) كتاريخ لبدء تسرب الجاهلية الموروثة إلى حياة الأمة ،

وهو يتحدث عن هذا التحول الذي يسميه « وثبه الجاهلية » فيقول :

« إن الخليفة الثالث ... كان لا يتصف بتلك الخصائص التي أوتيها العظيمان اللذان سبقاه ،

فوجدت الجاهلية سبيلها إلى النظام الجماعي الإسلامي ، وإن تيارها الجارف وإن حاول عثمان

رضى الله عنه سده ببذل نفسه ومهجته ، إلا أنه لم ينكفئ . ثم خلفه على - كرم الله وجهه -

واستفرغ جهده لمنع هذه الفتنة ، وصيانة السلطة السياسية في الإسلام من تمكن الجاهلية منها ،

لكنه لم يستطع أن يدفع هذا الانقلاب الرجعي المركوس حتى يبذل نفسه ، فانتهى بذلك عهد

الخلافة على منهاج النبوة ، وحل محلها الملك العضوض (Iyran kingdom) وبدأ الحكم

والسلطة يقوم على قواعد الجاهلية بدلا من قواعد الإسلام »

في ظل حكم الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز (٦١ - ١٠١ هـ - ٦٨١ - ٧٢٠ م) حدث

أن انجلت الجاهلية عن الحكم والسلطة ، لكنها عادت واستحكمت - بعد وفاته - من جديد ! فلقد

« انتقلت أزمة السياسة والحكومة بعد عمر بن عبد العزيز إلى أيدي الجاهلية للأبد » ! فالأمويون

والعباسيون والأتراك قد « استوردوا فلسفات اليونان والروم والعجم ، وأشاعوها بين المسلمين على

صورتها التي كانت عليها .. فانتشرت ضلالات الجاهلية الأولى (جاهلية اليونان وما نأظرها) -

وأباطيلها في جميع العلوم والفنون والتقدم والاجتماع ! » (١٦٧)

ويرى المودودي أن الإسلام لم يقدم نظاما اقتصاديا جاهزا ونهائيا ومتكاملا وإنما قدم

المبادئ « ويجوز لكم أن تضعوا ماتحبون من نظام اقتصادي في حدود هذه المبادئ » ، أما تقرير

الأحكام التفصيلية والجزئيات فأرجئت إلينا في كل زمان ومكان وحسب الحاجات

والظروف » (١٦٨)

وهذا القول يتمشى مع الحديث « أنتم أعلم بأمور دينكم » مما يتعارض مع القول بالدولة

الدينية التي تحكم بنظام سماوي متكامل لشئون الدين والدنيا .

(١٦٧) المودودي : موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ص ٢٤-٢٧ ، ٦٣ ، ٦٤ نقلا عن د . محمد عمارة : الصحوة

الإسلامية والتحدى الحضاري ص ٩٢ - ٩٣

(١٦٨) المودودي : مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة ص ١١٩ ط الكويت سنة ١٩٧٧ م نقلا عن د . محمد عمارة :

الصحوة الإسلامية والتحدى الحضاري ص ١٠٩

هذا هو رأى الموديدى فى التاريخ الإسلامى وهو رأى ظلامى سوداوى بغض النظر عن رأيه الانعزالى والمتحجر من قضية الاتصال والتفاعل الحضارى بين العرب وغيرهم من الأمم ، وهو تفاعل صحى على كل حال .

رأى فهمى هويدى :

وهذا كاتب من دعاة التيار الإسلامى الذى ينسب نفسه إلى الاعتدال ينفى عن المشروع الإسلامى أنه طائفى أو دينى ويذكر أن المشروع الإسلامى يفرق بين المصدر الإلهى للقوانين والمصدر الإلهى للسلطة أو للنظام السياسى فيقر الأولى وينكر الثانية بل يحاربه ويدعو إلى نقيضه فالحكومة الإسلامية فى رأيه ليست إلهية بل بشرية .

وهو يفرق بين العبادات التى يجب اتباعها والمعاملات التى تعتمد على الاجتهاد والابتداع فيقول : يظل المصدر الإلهى للقوانين أمراً مفروضاً من الالتزام به وهو باب واسع له ضوابطه ومعاييره ، التى تفرق بين العبادات والمعاملات ، وتعتبر أن الأصل فى العبادات هو الاتباع ، بينما الأصل فى المعاملات هو الابتداع ، بل إن الأحكام الشرعية تتغير بتغيير الأزمنة والامكنة والأحوال والعوائد ، وأن النص يدور مع المصلحة وجود أو عدماً .

ثم يتحدث عن السلطة السياسية ويؤكد مدينتها وأن الحاكم يستمد سلطته من الأمة وهى ليست سلطة دينية بأى حال والإسلام لا يعرفها ومن يطالب بها إنما يلوث صفحة الإسلام يقول فهمى هويدى : أما مصدر السلطة فلا شأن للغيب به ، وإنما هو مستمد أساساً من شورى الناس ورضاهم ، ولهذا قال فقهاء المسلمين من السابقين واللاحقين إن الإمامة عقد بين الأمة والحاكم إن وفى بالتزامه تجاه الأمة سرى العقد واستمر . وإن أخل بالتزاماته وواجباته وجب فسخ العقد وخلع الحاكم اتفاقاً .

والأمر كذلك فإن الدولة الدينية شئ لا يعرفه الإسلام وإنما هو تهمة باطلة يرمى بها للتلويت صفحته وتشويه وجهه وتنفير الناس أو تخويفهم منه .

الدولة الإسلامية مدنية بالتعبير المعاصر لاهى طائفية ولاهى دينية بالمعنى المتعارف عليه ، وهو يرى أنه فى سبيل وحدة الأمة يهون الزيف الطارئ فى الاعتقاد ويستشهد بقصة موسى وهارون وعبادة العجل الذى صنعه السامرى وفوجئ به موسى فاتجه لتأنيب أخيه فكان رده فى سورة طه آية ٩٤ « إني خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل ولم ترقب قولى فسكت موسى مما يدل على إقراره وموافقته .

وينقل فهمى هويدى - عن الشيخ يوسف القرضاوى من كتابه « الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى ص ٢٤٤ » ما يؤكد أن الدولة الإسلامية دولة مدنية . يقول الشيخ القرضاوى : « الدولة الإسلامية كما جاء بها الإسلام ، وكما عرفها تاريخ المسلمين دولة مدنية تقوم السلطة فيها على البيعة والاختيار والشورى ، والحاكم فيها وكيل عن الأمة ، أو أجير لها ، ومن حق الأمة - ممثلة فى أهل الحل والعقد فيها - أن تحاسبه وتراقبه ، وتأمره وتنهاه ، وتقومه إن أعوج ، وإلا عزلته » .
ثم قال الشيخ القرضاوى : « ومن ثم نعلنها صريحة : نعم للدولة الإسلامية ولا . ثم : لا .
للدولة الدينية » (١٦٩)

ولنا هنا وقفة وتساؤل : هل هذا التفسير للمشروع الإسلامى جاد وحقيقى أم هو مجرد مجازاة للتيار الديمقراطى الغلب فى العالم اليوم ، ومزايدة عليه ، حتى تتم لهم السيطرة على الحكم ، وهنا يقلبون ظهر المجن لكل القوى الأخرى ، حتى ما كان منها منتسبا إلى التيار الإسلامى الواسع ، فيسرعون إلى الغاء وجودها ومطاردتها لتلقى مصيرها بين القتل أو السجن والتعذيب تحت دعوى تكفير المعارضين وإهدار دمهم .

وهذا التخوف ليس من فراغ ، وإنما هذا ما حدث بالفعل فى إيران بعد ثورتها وفى السودان بعد انقلاب الجبهة الإسلامية ، وفى أفغانستان بعد أن خلا الجوء للمجاهدين الإسلاميين !!

وكان هذا السيناريو معدا للتطبيق فى الجزائر بعد حصول جبهة الإنقاذ الإسلامية على الأغلبية فى الانتخابات البرلمانية قبل إلغاء نتيجتها قبل استكمالها .

هذا علاوة على أن هذا المشروع الذى شرحه فهمى هويدى لا يقول به إلا أفراد محدودون ، أما الأغلبية الساحقة للتيار الإسلامى الفاعل فتقول كلاما آخر ينتهى الى القول بالدولة الدينية التى تدعى القداسة وأنها ظل الله فى الأرض .

ويضاف إلى ما سبق أن الإخوان المسلمين مكثوا عدة عقود ينادون بحل الأحزاب ولايعترفون بالرأى الآخر ويرفضون الجبهات بحجة أن الإسلام وحده جبهة ، ويدعون للدولة الشمولية التى تتوحد فيها السلطات ، وحتى الآن لم يقوموا بتقد جدى لهذه المواقف - ولنا أن نتساءل إذا كانت الحكومة الإسلامية بشرية كما يقول بعضهم فلماذا يعدونها من الأصول ؟!

(١٦٩) الأهرام فى ١٩٨٩/٤/٢٥ ص ٧ بعنوان « حوار مع أهل بيزنطة » ! بقلم فهمى هويدى + الأهرام فى ١٩٨٧/٤/١٤ ص ٧ بعنوان « جراح انتخابية » بقلم فهمى هويدى .

إن هذه الشعارات التي تدعى الاعتدال سوف تتلاشى ، ولن يكون لها فاعلية أمام زخم الفوغائية ، بل قد يكون مصيرها هو مصير العلمانيين ، إن إغرامات السلطة سوف تدفع الذين أمسكوا بها إلى إضفاء القداسة عليها .

ثم نقول لدعاة هذا الرأي المعتدل :

إذا كان ماتدعون إليه حقا ، فما هو وجه الخلاف بين الحكومة الإسلامية المدنية وبين الدولة الديمقراطية التي لا بد وأن ترعى تقاليد الأمة ومعتقداتها ؟
أين الخلاف ؟

ولماذا هذا الجهد في التميز والانقسام وشق الصفوف الوطنية ؟
اللهم إلا إذا كان وراء ما هو مضمّر ومستتر !!

الحاكمية لله :

بعد أن استعرضنا رأى حسن البنا وبعض قادة الإخوان المسلمين والتيارات الإسلامية الأخرى في الحكومة الإسلامية وهم من أجيال مختلفة نود أن نتعرض إلى طبيعة هذه الحكومة كما يتصورونها ومدى صحة تحليلاتهم للوصول إلى النتيجة التي وصلوا إليها على ضوء المعايير الإسلامية وآراء علماء وفقهاء المسلمين في العصور المختلفة .

إن فكرة السلطة الدينية تأخذ صيغا متعددة : منها الحاكمية لله وحده في الأمور السياسية ولاحاكمية للبشر ، أى العودة إلى نظرية الحق الإلهي ، ومنها حكومة دينية تقيم النظام الإسلامي ، ومنها الجهاد فريضة غائبة يجب إعادتها لمواجهة أعداء الفكرة الإسلامية من حكام أو مفكرين ، ومنها تطبيق الشريعة الإسلامية وإلا وجب محاربة المجتمع ، وفرض جزية على غير المسلمين وإلا كان المجتمع جاهليا كافرا بالله .

كل هذه الصيغ تلخصها فكرة الحاكمية أو نظرية الحق الإلهي .

فما هي هذه الفكرة أولا ؟ وهل لهذه الفكرة شرعية في الإسلام ؟

« الحاكمية لله » ، إذا كان المقصود بها ما جاء به الوحي من دين وهي الأمور الخاصة بالعبادات أو الأمور الغيبية وماورد فيه نص قطعي ، فالتعبير صحيح .

أما إذا كان المقصود بها نظام الحكم والسياسات الخاصة بأمور الدنيا المتغيرة والتي لم يعرض لها القرآن الكريم بنص أو تفصيل من السنة الصحيحة ، فهذه يرجع فيها لاجتهاد البشر

على أساس المصلحة العامة ، ولا ضرر ولا ضرار . ودفع المضرة مقدم على جلب المنفعة مع وضع اعتبار للقواعد العامة التي حددها القرآن الكريم من العدل والشورى والحرية والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر .

إن الحكم في السياسة للناس ، ومن يدعون إلى الحاكمية لله في أمور السياسة ونظام الحكم هم في الحقيقة يريدون أن يحتكروا الحكم لأنفسهم لطموحات خاصة ودينية ، لأن النصوص القرآنية لا تنزل بنفسها لتمارس الحكم إنما يفسرها وينفذها بشر لهم أهوازهم ومطامحهم الخاصة ، وبالتالي يكون حكمهم هو حكم بشر ، ولكنهم يريدون لأنفسهم احتكار السلطة وإضفاء القداسة على قراراتهم ، وتحصينها من أى نقد أو اعتراض بدعوى أنها أوامر الله وحكم الله ، أى أنهم يرفضون موقف الإسلام من السلطة السياسية التي اعتبرها سلطة مدنية من كل الوجوه - كما قال محمد عبده - وهي عقد مبايعة بين الأمة والحاكم ، له شروطه والتزاماته ، وإذا أخل الحاكم بشروط هذا العقد فللأمة الخروج عليه وعدم طاعته ،

إنهم في النهاية يخلقون تناقضا بين سلطة جماهير الأمة وسلطة الله ، ويحكمون بكفر من يحيا راضيا في مجتمع تكون الأمة فيه مصدر السلطات ، مع أن المقصود في الفكر الاسلامي «يحق الله» إنما هو حق المجتمع ، وإن القول بأن « المال مال الله » معناه أن المال مال الأمة والمجتمع ، ومن هنا فإن الحديث عن « حكم الله وسلطانه » إنما يعنى في السياسة « حكم الأمة وسلطانها » فليس هنا تناقض بين أن يكون الحكم لله وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الاسلامي لجماهير المسلمين (١٧٠)

إن دعاة الحاكمية لله في أمور السياسة يرفضون اعتبار الأمة مصدر السلطات وينزعون منها هذا الحق الذي أقره الإسلام في قوله تعالى « وشاورهم في الأمر » وأمرهم شورى بينهم» وسار عليه الخلفاء الراشدون ، وهم يعتبرون الحاكم وكيلًا عن الله ، ونائبًا عنه وظلًا لله وخليفة له . ويهاجم المستشار محمد سعيد العشماوي تطرف دعاة الحاكمية لله فيقول إن حاكمية الله هي المقولة الأساسية التي يستند إليها دعاة تسييس الدين - بالتطرف والعنف والإرهاب - « إن الحاكمية لله وحده ولا حكم لغيره ، قله وحده حق التشريع والقضاء ، ومن يقل بغير ذلك ، أو يفعل على خلافه فهو كافر ، وإنه إذا غم أمر شئ في النصوص فالمرجع في ذلك يكون للعلماء وأهل الذكر دون غيرهم ، فهم الذين يفسرون ويفتون ويقضون ، وإنه لا بد من الحكم بكل التشريع

(١٧٠) د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٤٢

الالهى ، بحيث لايجوز تعديل حكم فيه ، أو وقف حكم آخر ، أو القول بنسبية حكم ما ، أو وقتية أى حكم ، ومن لا يحكم بكل التشريع الالهى نون ماتعدیل ، أو وقف فهو كافر ، وكذلك من يقل بنسبية حكم أو وقتية حكم ، وإن المجتمع المعاصر كله مجتمع جاهلى ينبغى الانقضاض عليه لهبمه وعدم مهادنته أو مسايرته أو متابعتة ، فلايوجد إلا حزب الله وهو الحزب الذى يضم قادة وأتباع هذا التيار ، وحزب الشيطان وهو الحزب الذى يضم من عداهم فى العالم كله ، وعلى حزب الله أن يعلن الجهاد والحرب المقدسة -نون ماهدنة أو هوادة - على حزب الشيطان حتى يقضى عليه ، ومن ثم تعود الحاكمية لله وحده ، (١٧١)

إن دعاة الحاكمية لله أو نظرية التفويض الإلهى . يؤسسون نظريتهم على أن القرآن الكريم قد رسم للمسلمين نظام حكمهم ، فالحكم والسياسة فى الاسلام فى نظرهم إلهية من عند الله والله هو الحاكم فيها استنادا إلى قوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أُمم أمثالكم ، ما فرطنا فى الكتاب من شئ ثم إلى ربهم يحشرون » (الأنعام ٢٨)

ومع أن أئمة تفسير القرآن ذكروا أن الكتاب ليس المراد به القرآن الكريم بل اللوح المحفوظ ، فإن من فسره بالقرآن الكريم حدد أن ما اشتمل عليه ولم يفرط فى شئ منه هو أمور الدين لا أمور السياسة والدنيا فهذه أمور متغيرة يرجع فيها للبشر (١٧٢)

إن أول من قال بفكرة الحاكمية لله فى السياسة وفى نظام الحكم هم الخوارج حين خرجوا على على ورفضوا حكم البشر فى الفتنة الكبرى ، وطالبوا بحكم الله ، وعلق على بن أبى طالب على موقفهم بأنها « كلمة حق يراد بها باطل » .

ثم قال بها الشيعة فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى ، ثم حاولت « مشيخة الاسلام » العثمانية فى الأستانة فى القرن التاسع عشر أن تجعل من سلاطين آل عثمان خلفاء لله وظلالا له على الأرض .

إن دعاة الحاكمية لله فى أمور السياسة ونظام الحكم قد استندوا فى دعواهم إلى عدة أمور :

١- أن نظام الحكم من العقائد والأصول

(١٧١) المستشار محمد سعيد العشماوى : الاسلام السياسى ص ٢٨

(١٧٢) د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٦٩ - ٧٠

٢- آيات من سورة المائدة (٤١ - ٥٠) تتحدث عن حكم الله وعن أن « من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون .. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون .. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون .

٣- ففسروا لفظ الحكم الذى ورد فى الآيات بأنه يعنى الحكم السياسى وليس القضاء كما هو مقصوده .

وعلىنا أن نتبع كل أمر من هذه الأمور لنتبين مدى صحته أو بطلانه
ليس نظام الحكم أو الحكومة من الأصول بل هو من الفروع :
ولنبداً بقول البعض إن الحكومة والسياسة هى من الأصول أى من أصول الدين ولذا فهى دين ووحى ، ولا تدخل لإرادة الإنسان فيها

وهم يستدلون على رأيهم بأن كتب أصول الفقه اشتملت على مباحث السياسة ونظام الحكم . ولكن أغلبية فقهاء الإسلام يرون أن نظام الحكم ليس من أصول الدين أو الشريعة ، والذي شذ عن هذه القاعدة هم الشيعة الذين جعلوا الأئمة فى أبناء على بن أبى طالب خاصة ، وقالوا إن العناية الإلهية وهبتهم العلم غير المحدود وعصمتهم من الخطأ والضلال كالأنبياء ، وأنه لاسلطان للبشر على سلطان هؤلاء الأئمة سواء فى التشريع ، أو التنفيذ ، وكانت هذه الفكرة تقال فى مواجهة استبداد الخلفاء الأمويين ، ورفض سلطتهم الظالمة والحلم بالإمام الذى سيملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً والشيعة ينسبون إلى أبى جعفر محمد بن على زين العابدين قوله : بنى الاسلام على سبع دعائم : الولاية - أى الإمامة - والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد .

والرد على مزاعم الشيعة ومن يذهب مذهبهم ننكر أن أصول الإيمان بالدين ثلاثة : الألوهية والنبوة واليوم الآخر ، وليس منها موضوع الإمامة أو الخلافة ، أى نظام الحكم فى الإسلام أو الفكر السياسى فى تراث الإسلام .

والإمام الغزالي يقول فى ذلك . إن النظريات قسمان : قسم يتعلق بأصول القواعد وقسم يتعلق بالفروع ، وأصول الإيمان ثلاثة : الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر ، وما عداها ففروع ، وينبى الإمام الغزالى على أن الخلاف فى الفروع ومنها الإمامة والسياسة هو فى إطار « الخطأ والصواب » وليس كمثل الخلاف فى الأصول الذى هو فى إطار « الكفر والإيمان » فىقول اعلم أن الخطأ فى أصل الإمامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شىء منه التكفير (١٧٣) ونشير هنا إلى رأى عدد من التيارات التى أنكرت أن السياسة من الأصول ، وأكدت أنها من الفروع .

ومنها : المعتزلة ، كما عبر عنهم قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني فى « المبنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٢٠ ص ١١١ ط القاهرة .

ومنها موقف الخوارج كما عبر عنه أبو حفص عمر بن جميع فى « عقيدة التوحيد » ص ٥٠٦ طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ عندما قال : إن الإمامة مستخرجة من « رأى » وليست مستخرجة من الكتاب أو السنة .

ومنها جميع أهل السنة :

فالشهرستاني يقول فى « نهاية الإقدام » ص ٤٧٨ « إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد

وعضد الدين الإيجى والجرجاني يقولان فى شرح المواقف » ج ٢ ص ٢٦١ طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ « إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد ، بل هى من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين ... وإنما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا ، إذ قد جرت عادة المتكلمين بذكرها فى أواخر كتبهم » .

ويذكر الغزالي أيضا فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » ص ١٢٤ طبعة صبيح القاهرة « أن نظرية الإمامة ليست من المعتقدات بل من الفقهيات ، ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات به ، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ، فإن القلوب عن المخالف للمألوف شديدة النفار ! »

والجوينى إمام الحرمين يقول فى « الإرشاد » ص ٤١٠ طبعة القاهرة عام ١٩٥٠ م : « إن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد » .

(١٧٣) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٥ ط القاهرة عام ١٩٠٧ نقل عن د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٧٢ - ٧٣ .

أما ابن تيمية فقد ورد عنه في « منهاج السنة » ج ١ ص ٧٠-٧٢ ط ١ القاهرة سنة ١٩٦٢م أنه ينفي أن تكون الإمامة من أركان الإسلام الخمسة ، أو من أركان الإيمان الستة ، وهي : الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر ،

ويقدر ابن خلدون في « مقدمته » ص ١٦٨ القاهرة عام ١٣٢٢ هـ أن الشيعة أخطئوا حين قالوا إن الإمامة من أركان الدين وأصوله ، لأنها سلطة بشرية يقيمها الناس رعاية لمصالحهم العامة وهي من اختصاصهم ، يقول ابن خلدون :

وشبهة « الشيعة الإمامية » في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين ، وليس كذلك ، إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق ، (١٧٤)

أما الاحتجاج بذكر مبحث الإمامة في أصول الفقه أو علم الكلام دون كتب فروع الفقه فيرجع السبب إلى أن الشيعة كانوا أسبق في بحث موضوع الإمامة ، وقد وضعوها في كتب الأصول ، ثم جاء المعتزلة وفرق أهل السنة ليربوا على الشيعة فسلخوا مسلكهم في وضع هذا المبحث في كتب الأصول ، رغم أنهم يعتبرونها من الفروع وقد سبق إثبات كثير من أرائهم في هذا الخصوص .

وقد نتج عن ذلك هذا الخلط الذي وقع فيه كثير من المسلمين فاعتقدوا أن نظام الحكم من صميم الإسلام وأصوله .

ولقد أستغل هذا الخلط وأشاعه الحكام المستبدون الذين أرادوا استغلال المفهوم الخاطي لمصالحهم ومصالح حكمهم الظالم ، دون مراعاة لحقيقة الدين أو مصلحة المسلمين وزكى هذا الفهم الفاسد بطانة هؤلاء الحكام من فقهاء السلطان الذين برروا لهم استبدادهم .

ولقد قال معاوية بن أبي سفيان « الأرض لله وأنا خليفة الله فما أخذت فلي وماتركته للناس فالفضل مني » .

وقال أبو جعفر المنصور العباسي : « أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة وعنكم زاده نحكمكم بحق الله الذي أولانا ، وسلطانته الذي أعطانا ، وأنا خليفة الله في أرضه وحارسه على ماله » (١٧٥)

(١٧٤) ر . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية - دار الثقافة الجديدة ص ٧٣ - ٧٦ .

(١٧٥) المستشار محمد سعيد العشماوي : الإسلام السياسي ص ١٥٩ .

أى أن هؤلاء الخلفاء - وليس القرآن ولا السنة - هم الذين جعلوا حكمهم هو حكم الله وأن نظام الحكم هو من صميم الدين .

آيات سورة المائدة :

ويستند دعاة الحاكمية لله فى السياسة ونظام الحكم إلى آيات من سورة المائدة (٤١-٥١) التى تتحدث عن حكم الله : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ، « ومن لم يحكم بما أنزل فأولئك هم الظالمون » ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » . وعرض هذه الآيات بالتفصيل سيكون ردا مقحما .

يقول الله سبحانه وتعالى مخاطبا الرسول ﷺ

« يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بأقوالهم ولم تؤمن قلوبهم ، ومن الذين هابوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه ، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا ، ومن يرد الله فتنته فلن تمك له من الله شيئا ، أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم ، لهم فى الدنيا خزي ولهم فى الآخرة عذاب عظيم . سماعون للكذب أكالون للسحت فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ، وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا ، وأن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ، إن الله يحب المقسطين . وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ، ثم يتولون من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين . إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هابوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ، فلا تخشوا الناس واخشون ، ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون . وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة ، وأتيناه الإنجيل ، فيه هدى ونور ، ومصدقا لما بين يديه من التوراة ، وهدى وموعضة للمتقين . وإيحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى

الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون . وأن احكم بينهم بما أنزل الله . ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ، فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ، وإن كثيرا من الناس لفاسقون . أفحكم الجاهلية يبغون ؟ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون ؟! يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدي القوم الظالمين . » (٤١ - ٥١ من سورة المائدة)

ولإبطال ما يزعم دعاة الحاكمية لله نقول إن سبب نزول هذه الآيات هو الذي يوضح ما إذا كان الحكم فيها عاما يشمل المسلمين أم خاصا بمن نزلت فيهم .

وأئمة المسلمين وعلماء التفسير مجمعون على أن هذه الآيات نزلت في أهل الكتاب وفي اليهود بشكل خاص ، حين ذهب نقر من اليهود إلى الرسول ﷺ يحتكمون إليه في نزاع على حادثة زنا أو جريمة قتل - على خلاف في هذا النزاع - فنزلت هذه الآيات لتعالج لهم هذا الأمر . ولكن أئمة المسلمين وعلماء التفسير اختلفوا حول ما بها من أحكام : هل هي عامة تشمل أهل الكتاب والمسلمين لعموم ألفاظها ؟ أم هي خاصة بأهل الكتاب لخصوص سبب النزول ، ولما في الآيات من قرائن وسياق .

غير أن معظم الأئمة والمفسرين رأوا أنها أحكام خاصة بأهل الكتاب لخصوص أسباب النزول والسياق ولقرائن أخرى تضمنتها وأشارت إليها هذه الآيات وفصلتها أحاديث رويت في تفسيرها عن الرسول عليه الصلاة والسلام .

فالطبري يذكر أنه « قد روى عن الرسول في قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » . « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » أنها في الكافرين كلها . وقيل : ليس في أهل الاسلام منها شيء إنما هي في الكفار » (تفسير الطبري ج ١٠ ص ٢٤٦ طبعة دار المعارف - القاهرة)

والزمخشري في « الكشف » ج ١ ص ٦١٦ يذكر رواية ابن عباس أن مراد الله سبحانه بالكافرين والظالمين والفاسقين هنا أهل الكتاب .

والقرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » ج ٦ ص ١٧٨ ، ١٩٠ يذكر ذلك أيضا ويقول « إنها في الكفار كلها .. نزلت كلها في الكفار ، ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث البراء ..

وعلى هذا المعظم ، أى وعلى هذا الرأى فى خصوص الآيات بأهل الكتاب معظم الأئمة والمفسرين .

ومن قال من المفسرين بعموم أحكام هذه الآيات فإنه يحدد العموم بحيث لا يتجاوز نطاق من هم مثل الذين نزلت فيهم ويسببهم الآيات ، وهم اليهود عامة أو فى أهل الكتاب على وجه العموم . فالعموم فى مثل هذه القضية تحده - كما يقول د . محمد عمارة - عبارة ابن تيمية فى « الإتيان فى علوم القرآن » ج ١ ص ٢٠ التى تقول : « إنها تختص بنوع ذلك الشخص - (الذى نزلت الآية فيه) - فتعم ما يشبهه ، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ » يضاف إلى ما سبق أن الكتاب الذى نتحدث عنه الآيات ليس هو القرآن وإنما التوراة والإنجيل اللذان طالبت الآيات بالحكم بما فيهما كشرط لعدم الكفر وعدم الظلم وعدم الفسق (١٧٦) .

معنى لفظ الحكم :

ويستند دعاء الحاكمية لله إلى ما ورد فى الآيات من لفظ الحكم على أنه يقصد به نظام الحكم ، وليس هذا صحيحا ، فالحكم فى هذه الآيات وفى غيرها ، وفى استخدامات ذلك الزمان المقصود به القضاء أو الحكمة أو الرشد ، وفى هذه الآيات المقصود بها القضاء ، لأن سبب نزولها حادثة قضائية احتكم فيها نفر من اليهود (إلى الرسول ﷺ) يطلبون منه أن يقضى بينهم فى هذه الواقعة فحكم وقضى فيها بما أنزل الله فى كتابهم وهو التوراة وليس للنظم السياسية صلة بهذه الواقعة .

إن الحكم فى هذه الآيات المقصود به القضاء وليس الحكم بالمعنى المعروف لنا اليوم فى أدبنا السياسى أى نظام السياسة والحكم .

ومن هنا فإن اشتقاق مصطلح الحاكمية فى السياسة والمجتمعات البشرية لله وحده وأنه لاسلطة ولا سلطان للشعب فى سياسة هذه المجتمعات ، هذا الاشتقاق وهذه النظرية بنيت على غير أساس .

وانستعرض بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تؤكد ذلك :

فلفظ الحكم فى القرآن الكريم يعنى القضاء بين الناس فى قوله تعالى :

(١٧٦) د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٥٨ ، ٥٩ .

« وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (النساء ٥٨)

ويعنى الفصل فى الخلافات « إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون » (الزمر ٢)
وهو يعنى الرشد والحكمة ففى القرآن عن يوسف عليه السلام « ولما بلغ أشده أتيناه حكما
وعلما » (يوسف ٢٢)

وفى القرآن على لسان موسى : « ففرت منكم لما خفتكم فوهب لى ربي حكما وجعلنى من
المرسلين » (الشعراء ٢١)

وفى القرآن عن بنى اسرائيل : « ولقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ،
[الجاثية ١٦] أى وهبهم التوراة والحكمة وكان منهم أنبياء .

كما جاء فى القرآن عن جميع الأنبياء « أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة »
(الأنعام ٨٩) وأغلب هؤلاء الأنبياء لم يحكم بالمعنى السياسى - وإنما المقصود بالحكم أنهم أوتوا
الحكمة والرشد .

والرسول عليه الصلاة والسلام يقول : « إن الخصمين يقعدان بين يدى الحكم » أى
القاضى ويقول أيضا « لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان »
ويقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله
أجر » (١٧٧)

أما السلطة السياسية بمعنى الحكومة والنظام السياسى فى العصر الحالى فقد عبر عنها
القرآن الكريم بلفظ الأمر « وشاورهم فى الأمر » (آل عمران ١٥٩) ، « وأمرهم شورى بينهم »
(الشورى ٣٨) « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »
(النساء ٥٩)

« حتى إذا فشتكم وتنازعتم فى الأمر » (آل عمران ١٥٢)

« يقولون هل لنا من الأمر من شئ » (آل عمران ١٥٤)

ومن لفظ الأمر اشتق الأمير أى الشخص الذى يتولى السلطة السياسية ، ولقب عمر بن
الخطاب نفسه بأمير المؤمنين ، وكذلك الخلفاء من بعده ، ولقب القادة بأولى الأمر (١٧٨)

(١٧٧) د . محمد عمارة : الاسلام والسلطة الدينية ص ٦٢

(١٧٨) المستشار محمد سعيد العشماوى : الإسلام السياسى ص ٢٧ - ٢٨ .

وقال أبو بكر عند وفاة النبي - متحدثا عن السلطة العليا في المسلمين - « إن محمدا قد مضى لسبيله ، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به »

ولما أراد العهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب قال للصحابية : تشاوروا في هذا الأمر .
ويعلق الدكتور محمد عمارة على ذلك بأن مصطلح الأمر لا الحكم هو المصطلح الذي استخدمه القرآن واستخدمته السنة ، وجرى استعماله في الأدب السياسي على عصر صدر الإسلام تعبيرا عن مانسميه اليوم نظام الحكم في المجتمع .

ومن ثم فلا أساس لاشتقاق الحاكمية الإلهية من مصطلح الحكم والقول بأنها تعنى السلطة السياسية العليا والوحيدة في مجتمع الإسلام .

ثم يهاجم دعاة الحاكمية فيقول : ويزيد قولنا هذا تأكيدا ، وأيضا يزيد منطق هذا النفر من الباحثين الإسلاميين تهاافتا أن استشهادهم على موقفهم من كتب التراث الإسلامي لا يشهد هو الآخر لموقفهم هذا . (١٧٩)

فقد استشهدوا - للدلالة على الحاكمية - بكلام الغزالي عن أصول الفقه ، وليست الإمامة ولانظام الحكم من هذه الأصول ، كما قال بذلك الإمام الغزالي نفسه وسبق أن أشرنا إليه .
معارك فكرية :

وفي السنوات الأخيرة ومع تزايد ظاهرة التطرف والعنف والإرهاب نشبت معركة فكرية بين رموز الاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة .

فالمستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه « الإسلام السياسي » هاجم دعاة تسييس الدين والقائلين بالحاكمية في الأمور السياسية ، ورد عليه الأستاذ فهمي هويدي في عدة مقالات هاجمه فيها هجوما شديدا .

وفي مقال بعنوان « التطرف الديني ومحاكمة الشيخ عبد الرزاق مرة أخرى » بمجلة أكتوبر في ٢١ يناير ١٩٨٨ دافع فيه الدكتور عبد العظيم رمضان عن المستشار محمد سعيد العشماوي مؤكدا أن الحاكمية هي المقولة الأساسية لدعاة تسييس الدين للوصول إلى الحكم بالتطرف والعنف والإرهاب .

ويذكر الدكتور عبد العظيم رمضان أن آيات سورة المائدة . التي تدّين من لم يحكم بما

(١٧٩) . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٦٥ - ٦٧ .

أنزل الله وتصميمهم بأوصاف عديدة أهمها الكفر - هذه الآيات لأنها نزلت في أهل الكتاب فلا ينطبق حكمها على المسلمين ، وقرر أن جميع المفكرين الإسلاميين المستتيرين عبر التاريخ أخذوا بذلك التفسير ، ثم قال إن تعميم حكم الآية على المسلمين لم يبرز إلا في فترات الظلام الحضارى .
ويقرر أن الأستاذ فهمى هويدى ، وقد رأى توسيع مفهوم الآية الكريمة ، يقف في معسكر التكفير .

ورغم ما قدمناه من آراء عديدة لكثير من أئمة المسلمين وعلماء التفسير في خصوصية حكم آيات سورة المائدة ، وأنها لا تشمل المسلمين ، وقد جمعها وسجلها الدكتور محمد عمارة في كتابه « الإسلام والسلطة الدينية » مؤيدا عدم انطباقها على المسلمين .

ورغم أن الأستاذ فهمى هويدى قد ذكر في رده على الدكتور عبد العظيم رمضان في مقاله بالأهرام فى ٢٢/٢/١٩٨٨ أنه ليست خصائص كل دعاة إقامة النظام الإسلامى هى الدعوة إلى الحاكمية والتكفير وجاهلية المجتمع موحيا بأنه لا ينطبق عليه هذه الصفات .

أقول رغم ذلك فلم يجد الأستاذ فهمى هويدى حرجا من أن يعلن أن المقطوع به عند كافة أهل العلم المعتبرين أن الحكم فى آيات سورة المائدة عام يشمل المسلمين أيضا ، متجاهلا رأى أغلبية أئمة المسلمين وعلمائهم القائلين بعكس ذلك والذي أثبتناه آنفا . (١٨٠)

وهذا يعنى أنه يقف فى معسكر التكفير والقول بالحاكمية فى السياسة لله مع أنه ينسب نفسه إلى تيار الاعتدال فى الحركة الإسلامية التى يبدو أن كل الأوراق اختلطت فيها وأن كل الأجنحة تصل فى النهاية إلى نظرية الحاكمية وحق التفويض الإلهى وتكفير من عداهم ، وأن هناك تقسيما للعمل : البعض يقوم بالتصفية الجسدية وإزهاق الأرواح بالقنابل والمفرقات ، والبعض يقوم بالتصفية الفكرية عن طريق الإرهاب باتهام المجتمع بالجاهلية والمفكرين بالكفر والردة .

الشيوعية :

ويتسق مع هذا الاستنتاج ما طرحه د . ميتشيل من تساؤل حين يقول :

« لا يثار موضوع انفصال المؤسسة الدينية عن الدولة إلا ويثار موضوع الشيوعية ، فهل

يمكن لدولة تحكمها وتنظمها رسالة سماوية تجنب طغيان رجال الدين ؟

ويستطرد من هذا إلى ما طرحه من إجابة للإخوان على هذا التساؤل ، فيقول إن إجابة

(١٨٠) الأهرام فى ٢٢ / ٢ / ١٩٨٨ من ٧ مقال بعنوان : « من الظالم ومن المظلوم ؟ » بقلم فهمى هويدى .

الاخوان تتركز في نقطتين : الأولى : أنه ليست هناك طبقة دينية في الإسلام فلا مجال إذن للخوف من الشيوقراطية ، ويذكر أن البنا يقول في هذا الصدد « إن رجال الدين غير الدين نفسه » . الثانية : أن التنظيم السياسى الإسلامى يستمد سلطة الحكم من البشر لا من الله ، فالحكم يستمد سلطته من الشعب الذى يمنحها له على أساس أنه سيطيع القوانين . وهكذا يكفل مبدأ الشورى الإسلامى السيادة البشرية على الشئون الإنسانية فى حدود القانون ثم يستطرد ميتشيل إلى القول .

فإذا بحثنا الجانب السياسى للشيوقراطية نجد الإخوان لا يسمحون بانفصال الدين عن الدولة فكلمة الإسلام لاتعنى الدين فقط ، بل تتطوى فى معناها الشامل على الدين والسياسة والاقتصاد والمجتمع ... الخ أى أن الدولة ليست مقابلا أو نقيضا للدين ، والإسلام يتضمن الاثنين معا .

وينسب ميتشيل إلى البنا القول بأنه ليست هناك سلطة فى الإسلام سوى سلطة الدولة التى تحمى تعاليم الإسلام وتقود الأمة والعالم لتجنى ثمرات الدين ، فالإسلام لايعترف بالصراع الذى حدث فى أوروبا بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية ، أى بين الكنيسة والدولة . ويستطرد ميتشيل إلى تفسير سيد قطب للوضع الذى حدث فى أوروبا حيث يفسره بسببين الأول ظروف النشأة المختلفة فالمسيحية ظهرت بعد ظهور القوانين الرومانية . والثانى : اختلاف النوايا ، فالمسيحية دين معنى بعلاقة الإنسان بالله فقط ، أما الإسلام فقد نص على وحدة الحياة .. والنهاية أن الحكم شئ فى طبيعة الإسلام ، فإذا جردنا الإسلام من الحكم تصبح أكثر تعاليمه مجرد حبر على ورق (١٨١)

ومن هذا العرض يتضح مدى الإصرار على الإمساك بالسلطة ، ومزج هذه السلطة بالدين ، ومن هنا تصبح الشورى وسلطة الأمة مجرد شعارات بلا مضمون ، ونعود إلى الشيوقراطية ، والسؤال الإنكارى الذى طرحه ميتشيل : هل يمكن لدولة تحكمها وتتظمها رسالة سماوية تجنب طغيان رجال الدين ؟!

ويقتبس ميتشيل هذا النص الذى يفسر به صاحبه سبب الإصرار على الإمساك بالسلطة . يقول النص : « فالقوة السياسية يجب أن تحمى الإيمان ، وأن تقود قضية المؤمنين فى كل مكان ،

(١٨١) د . ميتشيل : الإخوان المسلمون ج ٢ ص ١٧١ - ١٧٢ .

الإسلام يحتاج الآن إلى الدولة أكثر من أى وقت مضى ، لا مجرد كون الدولة جزءا أساسيا فى الإسلام ، بل لأن خطر الزوال يتهدد الإسلام فى عالم لا يعيش فيه إلا الأقوياء ، (١٨٢)

فلنتأمل هذا النص : قوة تحمى الإيمان ؟ أين هذا من قول الشيخ محمد عبده : إن الإسلام لا يعرف سلطة سوى سلطة الحكمة والموعظة الحسنة ؟

وخطر الزوال يتهدد الإسلام ويحتاج إلى الدولة ؟ وكأنه لا توجد دول فى عالم الإسلام ! إن تيار الاخوان المسلمين يسقط من حسابه هذه الدول لأنه لا يسيطر عليها .

ولكن من حسن الحظ أن الإخوان المسلمين ليسوا هم التيار الوحيد فى الساحة الإسلامية وإن كانوا يمثلون الصوت العالى حتى يبدو وكأنهم يستقطبون كل التيارات الإسلامية أو يمثلون الأغلبية بينها .

ولكن الواقع غير ذلك فهناك كثير من التيارات التى تختلف معهم إلى درجة العداء لمنطلقاتهم .

وكمثال على ذلك نسجل ما نشرته مجلة « الإسلام ووطن » عدد ربيع الثانى سنة ١٤١٥ هـ التى تصدرها مشيخة الطريقة العزمية بجمهورية مصر التى تصف نفسها بأنها راعية الفكر والمنهج الوسطى الذى هو جوهر الإسلام .

لخصت المجلة تاريخ وفكر وأسلوب وتراث جماعة الإخوان المسلمين فى المسدس المختفى داخل المصحف وذلك فى مقال بعنوان : « البدايات تحكى النهايات لفكر الإخوان المسلمين » ثم عنوان فرعى « مفكر الإخوان رأس الأفعى عميل للماسونية » .

تقول المجلة - كما سجل الدكتور رفعت السعيد :-

« ولو عدنا إلى الوراء قليلا فى الخمسينات حيث جاءت دعوة خاصة من جهات مشبوهة بأمريكا لمفكر الإخوان وفيلسوفهم السيد قطب والذى عاد ليزرع الفوضى فى وطنه »
ثم قالت : « وقد قام تفكير التنظيم السرى للإخوان المسلمين على إباحة القتل والسطو على أموال الغير وإقامة دولتهم بالقوة ، ويؤمن الإخوان بأن مصر ليست دار سلام بل هى دار حرب تباح دماء وأموال سكانها » .

وعن فكر سيد قطب ونظرة الحاكمية لله يقول المقال : يؤكد الفقيه المبرمج بعد عودته من أمريكا وبعد الانضمام للإخوان : « ليس لأحد أن يقول بشرع يشريه هذا شرع الله إلا أن تكون الحاكمية العليا لله معلنة ، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه » .

(١٨٢) د . ميتشيل : الإخوان المسلمون ج ٢ ص ١٧٢ - ١٧٤ .

وتمضى المجلة متسائلة : « لم يقل كيف ؟ هل يتصور الفقيه المبرمج أن الله سبحانه

وتعالى سوف ينزل على الأرض لياشر السلطة بنفسه ؟

أم أن الفقيه يريد أن يعين نفسه نائباً عن الله في تنفيذ هذه الحاكمية ؟

وتذكر المجلة أن سيد قطب يرحل عنا ولكن تبقى أفكاره لتصنع الإرهاب ولتدفع جماعة

الإخوان المسلمين إلى قيادة هذا الإرهاب الدموي .

وتؤكد المجلة « أن الذين يتوهمون أن الإخوان المسلمين هم دعاة دين أو أن التنظيمات

المنبثقة من هذه الجماعة وبارشادها هي تنظيمات إسلامية هؤلاء يساعدون الإرهاب ضد مصر

قلعة الإسلام ، والتي يراد هدمها لحساب إسرائيل ، وحين تطلق الصحف عليهم صفة الإسلاميين

أو التيار الاسلامي فإنها بذلك تؤكد شرعية هذه المؤامرة .

وتؤكد المجلة أن علما الإسلام كانوا ضد هذه الجماعة على الدوام .

وذكرت أن الإمام الأكبر شيخ الإسلام المغفور له حسن مأمون تصدى في الستينات

لجماعة الإخوان المسلمين فقال في حديث له بإذاعة القاهرة :

إن هذه الجماعة تريد أن تعيد إلى مصر في القرن العشرين إرهاب القرون الوسطى

وتنشر في الديار المصرية مفاهيم الهمجية والبربرية .

ثم ينقل المقال عن المرشد الرابع للإخوان المسلمين الأستاذ محمد حامد أبو النصر

شخصيا و من كتاب عنوانه : « الإخوان المسلمون وعبد الناصر » عبارة يقول فيها :

وانتقل المرشد العام - حسن البنا - إلى دارى بمنفلوط وجلس على الفراش متربعا وقال :

هيه .. يا سيد محمد ، ماذا أعجبك من خطابى ؟

قلت له : إن المعانى التى ذكرتها فضيلتك كثيرا ماتجرى على ألسنة الخطباء والوعاظ ،

وليس هذا هو السبيل للرجوع بالمسلمين إلى عهدهم وأمجادهم السالفة

فقال حسن البنا : إذن ماذا ترى ؟

وكنت فى تلك اللحظة متوشحا بمسدسى الذى لايفارقنى ، وقلت له :

إن الوسيلة الوحيدة للرجوع بالأمة إلى أمجادها السالفة هو هذا ، وأشرت إلى مسدسى .

فانبسط أسارير المرشد العام كأنما لقي بغيته وعثر على مطلبه ، وقال لى وهو يخرج المصحف

من حقيبته .

هل تعطى العهد على هذين ؟ (مشيرا إلى المصحف والمسدس)

قلت : نعم ، وقد غمرنى الفيض الإلهى والسعادة الأبدية

وتعلق المجلة : « تفهم إذن من كلام محمد حامد أبو النصر أن الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ليست هي منهج الإخوان المسلمين ، بل إن المنهج الذي وضعه وحدده حسن البنا وحامد أبو النصر معه هو العنف ، هو المسدس المختفى داخل المصحف » (١٨٣)

إن الوثوب إلى الحكم هو الهدف الأسمى لجماعة الإخوان المسلمين ولو كان الثمن دمار الوطن وتخريبه ومخالفة جوهر الإسلام وإرهاب الشعب واستمرار تخلفه .

والغريب أن يتم هذا باسم الدين وإقامة الحكومة الإسلامية التي لاتعنى في النهاية سوى الدولة الدينية .

إن الشيوعية ، أى الدولة الدينية هي حكم المؤسسة الدينية للدولة ، مثلما كانت الكنيسة الكاثوليكية تحكم دولا أوربية في العصور الوسطى ، ومثلما تحكم المؤسسة الدينية في إيران بعد ثورة الخميني ، لأن هذا هو تفسير الخميني للإسلام ، وهو تفسير لاتوافق عليه الأغلبية الساحقة من علماء المسلمين ، ولم تحكم العالم الإسلامي كله طوال أربعة عشر قرنا أى مؤسسة دينية بهذا التفسير الخميني .

ورغم أن دعاة المزج بين الدين والدولة ينكرون الدولة الدينية وينفون وجود طبقة دينية في الإسلام ، ويعترفون بأن الحاكم يستمد سلطته من البشر ، غير أن ادعائهم احتكار الإسلام وتفسيره يجعل منهم مؤسسة دينية تحتكر السلطة بجانب احتكارها للدين ، وتستخدمهما في تنفيذ ادعائاتها في حماية الإيمان من الكفار والمرتدين الذين يمثلون الرأي الآخر المعارض .

ويحدثنا التاريخ أن أهل السنة يرون - من الناحية النظرية - أن الحاكم يتم تنصيبه بالبيعة والاختيار من الناس وأن هذا يعد شرطا لشرعيته ، وأنه لاختلاف بين أهل السنة على أن كل قادر على النهوض بمسئولية الحكم له الحق في أن يتقدم لها ، بالأسلوب الذي ترتضيه الأمة قائما على الشورى ، وأهل السنة يعتبرون الإمامة من الفروع على عكس الشيعة الذين يرون الإمامة تتم بالنص - أى قصرها على سلالة على رضى الله عنه - ويعتبرون الإمامة من أصول الاعتقاد وأركان الإيمان .

وعلى الرغم من الآراء النظرية لأهل السنة فعلى امتداد فترات طويلة من التاريخ الإسلامي تم العصف بهذه الآراء ، وتحولت البيعة والاختيار الحر من الناس إلى قهر وإجبار للعامة

(١٨٣) الأمالى في ٢٣/٨/١٩٩٥ ص ٥ عنوان « قراءة في مجلة صوفية عن فكر الإخوان » بقلم د . رفعت السعيد .

والخاصة على البيعة ، وصارت الخلافة مفتتحة ، هذا علاوة على خلافة التغلب ، وقصة أخذ البيعة إلى يزيد بن معاوية ليكون وليا للعهد وخليفة بعد أبيه معروفة ومشهورة ، فقد دعا معاوية رؤساء القبائل لاجتماع فحضرُوا ، وقام قائد جيشه خطيبا في الاجتماع فقال الخليفة هذا وأشار إلى معاوية فإن هلك فهذا وأشار إلى يزيد بن معاوية ، ومن أبى فهذا وأشار إلى سيفه .

وهكذا أخذت البيعة بالخلافة إلى يزيد ، وهو من هو في البعد عن مؤهلات الخلافة .

ودعاة احتكار الإسلام يخلطون بين الدولة الدينية وبين تطبيق الشريعة الإسلامية فهم يدعون أن التكاليف الإسلامية لا يمكن الاستجابة إليها في غيبة سلطة إسلامية ، ويرون أن نصب الإمامة واجب ويعتبرون ذلك فرض كفاية على المسلمين .

وفي الحقيقة فإن تطبيق الشريعة لا يستلزم حكم مؤسسة دينية ، فالشريعة يمكن أن تطبق في أي نظام حكم سياسي لا ينزع من الناس حقوقهم الذي أعطاه لهم الإسلام في اختيار حاكمهم بالبيعة أو الانتخاب أو أي أسلوب يرتضيه الناس ، لا بالحق الإلهي .

وليس صحيحا ما يدعيه البعض من منظرهم ، من أن مسألة السلطة ومزج الدين بالسياسة تشكل الفاصل الرئيسي بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية بزعم أن العالم الإسلامي لا يرى أي انفصال بين الدين والدولة بينما الحضارة الغربية تفصل بينهما ، ولذلك ظهر مصطلح العلمانية كسمة مميزة للحضارة الغربية .

فهذا الادعاء ينظر فقط إلى ما انتهت إليه الحضارة الغربية بعد كفاح طويل ضد عوامل الجمود والتخلف التي كانت الشيوعية محورها ، ولكنه يغفل تلك الفترة الطويلة من عصور الظلام التي عاشتها أوروبا تحت سيطرة الحكم الشيوعي الذي سيطرت فيه الكنيسة الكاثوليكية على مفاتيح السلطة ومزجت بذلك بين الدين والدولة . وكانت إزاحة هذا الحكم الشيوعي هو بداية النهضة الأوروبية .

من هنا عرفت أوروبا الشيوعية ثم ثارت عليها وتبنت العلمانية .

ودعاة احتكار الإسلام يعقوب في تناقض غريب فبينما يدافعون عن مطلب الخلافة ويعلمون من شأنها نجد أحد أبرز كتابهم يتخلى عنها ويتنكر لها بل ويتبرأ منها فيذكر أن الحل الإسلامي ليس دعوة إلى الخلافة بالضرورة ، وإذا كانت الخلافة هي الصيغة التي ارتأها سلف المسلمين إلا أنها لا تلزم الخلف بأي حال .

ثم يستطرد - متجاهلا حقائق التاريخ الحديث منذ سقوط الخلافة العثمانية وتكوين لجان الخلافة في مصر وانعقاد مؤتمر الخلافة في عشرينات هذا القرن ودعوة حسن البنا المتكررة إلى الخلافة - يستطرد فيقول : لانعرف تيارا إسلاميا معاصرا دعا إلى فكرة الخلافة سوى « حزب التحرير الإسلامي » الذي لا يمثل ثقلا ذا وزن ، فضلا عن أن دوره تقلص كثيرا بموت مؤسسة تقى الدين النبهاني في بداية الثمانينات ، وفي غير ذلك فإن وجوب الخلافة في تعبيرات الفقهاء المعنيين بالفقه الدستوري والسياسي الإسلامي لايعنى أكثر من قيام حكومة تحقق الغاية التي رسمتها الشريعة للدولة الإسلامية كما ذكر الدكتور محمد العوا في كتابه « حول النظام السياسي الإسلامي » (١٨٤)

ها الذي يحتاجه المسلمون لإزالة تخلفهم :

وإذا كان دعاة احتكار الإسلام - في سبيل تبرير دعوتهم للحكومة الإسلامية - يتحدثون عن خطر يهدد الإسلام وعالم الإسلام ، فهذا الخطر ليس مصدره خارجيا فحسب ، بل قد تكون العوامل الداخلية هي الأكثر تهديدا .

إن ما يحتاجه العالم الإسلامي لكي يتفادى هذا المأزق ويتجاوز حالة الانحطاط التي يعيشها هو الأخذ بأسباب التقدم التي امتلكها الآخرون فتقدموا ، والقضاء على عوامل التخلف والطائفية والتفتيت ، هو القضاء على الأمية والإصرار على امتلاك العلم والتكنولوجيا والتقدم الصناعي والزراعي وتوفير الخدمات للشعب والوفرة في الإنتاج والسعى إلى الأخذ بالمناهج العلمية والتفكير العلمي وإشاعة الحرية والديمقراطية وروح البحث العلمي واحترام الرأي الآخر ، ومبدأ العدالة الاجتماعية .

إن هذا التخطيط بين تقى الثيوقراطية والقول بأن سلطة الحكم تستمد من البشر ، ثم قصر السلطة في الإسلام على سلطة الدولة التي تحمى الإيمان ، إن هذا التخطيط نابع - كما يقول ميتشيل - من أن الطبيعة المحددة للدولة الإسلامية لم تكن من القضايا الملحة لدى الإخوان ، وأنه لم يستطع الاستدلال على أية مناقشة ذات شأن لهذا الموضوع في الأدبيات الرسمية للجماعة ، ويعلق بقوله .

(١٨٤) الأهرام في ٦/٥/١٩٨٦ ص ٧ مقال بعنوان : « عن الحل الإسلامي ، السلام عليك أيها الأجير » بقلم فهمي

يدل عدم الاهتمام بهذا الموضوع على غياب الفكر المحدد الواضح في ايدولوجية الإخوان الأمر الذي بدأ أكثر وضوحاً بعد موت حسن البنا ، فبموته انتهت الهالة المحيطة بشخصيته وابتهار الجماهير به ، وأصبح من الضروري بكل معنى الكلمة تحديد المعالم الخارجية لشكل الدولة الإسلامية ، إلا أن تلك المحاولة جاءت - على شاكلة محاولات أخرى للجماعة في مجالات الفكر - متسمة بالعموميات التي توحد كلمة الناس وقلوبهم .

ثم يستطرد : على أن استخدام العموميات أيضا يرجع إلي عدم وجود تراث نظري واضح لدى الإخوان المسلمين ، ويعتبر سيد قطب من القلائد الذين اعترفوا بهذا فنجدده يقول : (إذا ما أردنا مناقشة النظرية السياسية والاقتصادية في جوانبها العلمية وبحثنا في التاريخ ، فلن نجد في حياة الإسلام إلا أمثلة فاشلة) .

ويستطرد ميتشيل : وهكذا نجد أن منظري الجماعة كانوا مجبرين على تأكيد المبادئ المرشدة للدولة الإسلامية لا المحددات النوعية التي تركت للزمان والمكان واحتياجات الناس ، نظرا لعدم وجود أمثلة مقبولة في التاريخ الإسلامي فيما عدا فترة الخلفاء الراشدين القصيرة (١٨٥) .

التطرف والإرهاب يدهر الوطن والذات :

ورغم هذا الفشل - الذي قد يكون مقصودا - في تحديد مفهوم ومعالم الدولة الإسلامية التي جعلوها الهدف الأول لهم فما زالوا مصرين على روح التعصب والتعالى ورفض الآخر الوطني أو التحالف معه ، مع وجود مظاهر متزايدة للشك والريبة في التحالف مع الشيطان ، ومازالوا مصرين على الجور والتخلف الفكري واستخدام الإرهاب وسيلة لفرض آرائهم .

ونعطي هنا مثالين : أحدهما يتعلق بالوحدة الوطنية في فلسطين ، والثاني خاص بظواهر اجتماعية جديدة على مصر .

المثال الأول : تعبر عنه حركة حماس الفلسطينية التي هي امتداد وفرع لجماعة الإخوان المسلمين .

ولنعد إلى الوراء قليلا لنحكي بعض ملامح التاريخ :

ظهرت حركة المقاومة الإسلامية «حماس» على المسرح عقب الانتفاضة الفلسطينية منذ ديسمبر ١٩٨٧ ، وقد خرجت من أحشاء جماعة الإخوان المسلمين كرد على تراجع شعبية الجماعة أمام الجماعات الوطنية الفلسطينية وانشاق تنظيم الجهاد الإسلامي عام ١٩٨٦

(١٨٥) د . ميتشيل : الإخوان المسلمون ج ٢ ص ١٧٤ - ١٧٥ .

وحماس فى الباب الاول من ميثاقها تربط نفسها بحلقات حركة الإخوان من حلقة الشيخ

عز الدين القسام عام ١٩٣٦ إلى عمليات الإخوان فى حرب ١٩٤٨ .

إن حركة حماس تعكس التطور السياسى لجماعة الإخوان التى ظلت مرتبطة بالأردن

وترفع خطابا أمميا إسلاميا يرمز إلى الدعوة والبناء الفكرى والأخلاقى منذ عام ١٩٤٨ وظلت

كذلك عندما قام الشيخ أحمد ياسين بإحياء جماعة الإخوان عام ١٩٧٥ تحت لافتة المجمع

الإسلامى الذى تركزت جهوده على دعم الأسر الفقيرة (كيس من الدقيق و ٢٠ ديناراً شهرياً)

وتشغيل العاطلين وبناء المدارس والمساجد ، ثم إنشاء الجامعة الإسلامية عام ١٩٧٩ .

ولكن فى خلال النصف الأول من الثمانينات تحولت جماعة الإخوان فى اتجاه المصادمات

مع منظمة التحرير الفلسطينية والمنظمات اليسارية على نحو ما حدث عام ١٩٨٠ فى جامعة غزة

والبيرة ، واضطرابات عام ١٩٨٢ (جامعة الخليل) وعام ١٩٨٣ (الجامعة الإسلامية) وعام ١٩٨٤

(جامعة النجاح) حتى كان اندلاع الانتفاضة وخروج حماس إلى المسرح .

وعكس ظهور حماس تحولا فى الخطاب السياسى من الإسلامية إلى الوطنية ، أو الربط

بين الإسلامية والوطنية ، حيث نص ميثاق حماس على أن الحلول السلمية تتعارض مع العقيدة ،

لأن التفريط فى أى جزء من فلسطين هو تفريط فى جزء من الدين .

وأرادت حماس بالربط بين الإسلامية والوطنية سحب البساط من تحت منظمة التحرير

الفلسطينية التى تعتبرها حماس «علمانية» والإصرار على التمايز عنها .

ورغم أن جوهر برنامج حماس هو برنامج منظمة التحرير القديم « تحرير فلسطين من

النهر إلى البحر » فقد تعددت المآخذ السياسية لحماس على منظمة التحرير التى اعترفت بالقرار

٢٤٢ للأمم المتحدة ، كما اعترف رئيسها عرفات بإسرائيل عام ١٩٨٨ (١٨٦)

ومثلت حماس تهديدا جديا للاتفاقات الاسرائيلية الفلسطينية والسلطة الفلسطينية الناشئة

خاصة بعملياتها الفدائية ضد الإسرائيليين فى القدس وعسقلان وتل أبيب .

ومثل قيام حماس انقساما فى الصف الفلسطينى كان ينعكس بالسلب على تصاعد

الانتفاضة التى ظهرت قبل نشأة حماس بشهور .

(١٨٦) الأهرام فى ١٩/٣/١٩٩٦ ص ٩ تحت عنوان : « حماس وعرفات وخيار بن جوريون » بقلم رضا هلال .

من هنا اتهم ياسر عرفات - كما نشرت جريدة الأهرام في ١٩٩٦/٢/٣١ - إسرائيل بأنها هي التي أنشأت المنظمات الفلسطينية المتطرفة ، بمناسبة مطالبة إسرائيل للسلطة الوطنية في غزة والضفة الغربية بعد الانفجارين بالقدس وعسقلان بضرورة قيام السلطة الوطنية بنزع سلاح المنظمات الفلسطينية المسلحة .

قال عرفات إن إسرائيل هي التي أنشأت هذه المنظمات ومدتها بالسلاح لنهاوة منظمة التحرير .

وفي أهرام ١٩٩٦/٢/٢ ص ٨ تحت عنوان « متابعة إخبارية : حماس الحاضر الغائب في الانتخابات الإسرائيلية » أكد عرفات في اجتماعه مع دبلوماسيين يمثلون ثلاثين دولة مانحة للمساعدات الاقتصادية للفلسطينيين أن أفرادا سابقين في الجيش الإسرائيلي زودوا حماس بمتفجرات أتاحت للحركة صنع قنابل متطورة غير موجودة في أي مكان بالوطن العربي .

كما ألمح الطيب عبد الرحيم أمين عام السلطة الفلسطينية إلى أن إسرائيل هي الدولة الوحيدة في المنطقة التي تملك المتفجرات التي استخدمت في القدس وعسقلان ، وأن تنفيذها تمكنوا من الحصول عليها من مستودعات الجيش الإسرائيلي .

وفي أهرام ١٩٩٦/٣/٨ تحت عنوان : « الانتخابات الاسرائيلية والمزايدة بثقافة العنف » ! للكاتب صلاح الدين حافظ .

تحدث الكاتب بمناسبة الانفجارات التي قامت بها منظمة حماس في القدس وعسقلان وتل أبيب في أواخر فبراير وأوائل مارس ١٩٩٦ فذكر على لسان ياسر عرفات في اجتماع معه ، يقول أبو عمار :

من قال إنه ليس هناك تنسيق بين المتطرفين الإسرائيليين والفلسطينيين والعرب ، هناك تنسيق ، وهناك اختراقات ، بل وتعاون مشترك بين بعض المتطرفين الفلسطينيين وتيارات التطرف السياسية والعسكرية والدينية في إسرائيل ، لقد رصدنا مثلا خمسة اجتماعات تمت بين المتطرفين الإسرائيليين وبين منظمة فلسطينية متشددة وكذلك هناك اختراق تثبته عمليات الموساد باغتيال القيادات البارزة غير المخترقة في حماس مثل : فتحى الشقافى وحيى عياش وهانى عابد وكمال كحيل وغيرهم ، الاختراق قائم كما أن التعاون قائم .

وفي أهرام ١٩٩٦/٣/٢١ ص ٩ تحت عنوان « عرفات يكشف النقاب عن تسليح إسرائيلي للمتطرفين الفلسطينيين ، تنظيم إسرائيلي متطرف يتعاون مع حماس والجهاد لإجهاض عملية السلام » صرح الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات أن قوات الأمن الفلسطينية ضبطت صواريخ من طراز " لاو " وأبوات للتدريب عليها ، وقاذفات مضادة للدروع لدى منظمتي حماس والجهاد .
وقال عرفات - في حديث للأهرام - « إن هذه الأسلحة لا يمكن الحصول عليها إلا من جهات عليا إسرائيلية لها نفوذ كبير » .

وقال إن مما يؤسف له وجود تنسيق واضح ومثبت ومُعترف به بين القوى المتطرفة الإسرائيلية ونظيرتها الفلسطينية ، كما صرح بذلك زعيم منظمة «إيال» الإسرائيلية المتطرفة التي اغتالت اسحق رابين رئيس وزراء إسرائيل السابق ، حيث اعترف بوجود تنسيق بين منظمته وبين منظمتي الجهاد الإسلامي وحماس .

وأعاد التأكيد بحصول المتطرفين الفلسطينيين على أسلحة إسرائيلية فقال : ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن هناك أسلحة غير مستعملة إلا في الجيش الإسرائيلي بيد المنظمات الفلسطينية المتطرفة ، وقد قمنا بضبطها ومصادرتها بما في ذلك صواريخ « لاو » والقاذف المضاد للدروع وأبوات التدريب الخاصة به . وأقول إن هذه الأسلحة لا يمكن الحصول عليها إلا من جهات عليا لها نفوذ كبير في الجانب الإسرائيلي ، وبجانب ذلك عثرنا على متفجرات شديدة ، ولا يوجد نظير لها في البلاد العربية ، وهي مادة « الهكسوجين » وغيرها من مواد التفجير عالية الكفاءة ، هذه لا يمكن أن تكون إلا في مراكز التدريب وليست مع الجنود ، لقد ثبت التعاون كذلك في مجالات عديدة ، وقد أعلنت الحكومة الإسرائيلية منذ أيام قليلة اكتشاف فتاتين يهوديتين في القدس تتعاونان مع حركة حماس ، إضافة إلى شبكة التجسس الإسرائيلية التي اكتشفت في سوريا خلال الأيام الأخيرة ، والتي توضح أن هذه التنظيمات مخترقة ، هل هذا كله بالمصادفة ؟ (١٨٧)

وفي جريدة الأمالى العدد ٧٥٦ في ١٩٩٦/٣/١٢ ص ١٢ في التعليق على مؤتمر صانعي السلام في شرم الشيخ جاء به : أكد عرفات أنه سيقدم الوثائق التي تثبت علاقة

(١٨٧) جريدة الأهرام في تواريخ ١٩٩٦/٣/٢١ ، ٢٠٦ ، ١٩٩٦/٣/٢١

بعض قيادات حماس بمنظمات صهيونية متطرفة منها منظمة « أيل » التي قتلت رابين .
وأكد عرفات وجود وثائق تثبت تسليح هذه المنظمات لعدد من المنظمات والمجموعات المتطرفة
الفلسطينية ، بل ووثائق مساعدة إسرائيل على إنشاء حركة حماس وتسليحها لكي تكون بديلا
لمنظمة التحرير الفلسطينية وقت أن كانت متهمة بالإرهاب (١٨٨)

وبهذا يتضح أن روح التعصب والتعالى والحرص على التمايز ورفض الآخر ، المسيطر على
الإخوان المسلمين طوال تاريخهم يدفعهم للتحالف مع الشيطان في سبيل الوصول إلى السلطة ،
ولو أدى هذا إلى تدمير الوطن الذي هو في نفس الوقت تدمير للذات أيضا .

المثال الثاني : يتجسد في مظاهر للتطرف في السلوك الاجتماعي ، وفي الجمود والتزمّت
والتخلف الفكري الكامن خلفه .

تطالع ذلك في موقف الطلاب المنتسبين لبعض الجماعات الإسلامية وتهجمهم على بعض
الحفلات الموسيقية التي اعتادت بعض الجامعات والمدارس أن تقيمها احتفالا بنهاية العام الدراسي
بدعوى أن الغناء والموسيقى حرام ومنكر ، فأقاموا من أنفسهم حكومة فوق الحكومة ، واستعملوا
في هجومهم على المحتفلين البلط والجنازير والهراوات فأصيب عدد من الطلاب والمدعوين ،
وحدثت تلفيات في أموال الدولة ، وفي الآلات الموسيقية التي يملكها الموسيقيون ، مع أن الغناء
والموسيقى من حيث المبدأ ليس بحرام مجمع عليه على الأقل ، فليس من حق هؤلاء الطلاب أن
يفعلوا ما فعلوا لاينا ولا قانونا .

وأين حدث هذا ؟! حدث في الحرم الجامعي ، في قدس أقداس حرية الفكر ، وحرية البحث
العلمي ، مما يلقي بظلال كثيفة على فهمهم لمعنى الحرية بمختلف أنواعها ، وعلى سلوكهم
الهمجي الذي لا يقيم وزنا لقيم التحضر والتعدن وحقوق الإنسان .

هل الغناء والموسيقى حرام ومنكر باتفاق ؟

وهل من حق الأفراد أن يقدموا على إزالة المنكر بالصورة التي حصلت ؟

لقد ألف المسلمون كتباً سموها كتب السماع ، كما أوردوا في كتبهم أبواباً خاصة تحت

عنوان السماع .

وإذا تتبعنا بعض ما ورد عن رسول الله ﷺ من سماعه للأغاني أو للإنشاد والدف ،

وتوجيه بعض من حوله إليه في بعض المناسبات السارة فسوف نجد أمثلة كثيرة منها .

(١٨٨) جريدة الأمل العدد ٧٥٦ في ١٢/٢/١٩٩٦ ص ١٢

* سمع الرسول ﷺ بنات النجار ينشدن حين وصل للمدينة ويضربن بالدف ، يستقبلنه : طلع البدر علينا ... الخ .

* عن عائشة رضى الله عنها : دخل على أبو بكر ، وعندى جاريتان من جوارى الأنصار تغنيان بدفين ، بما تقاولت به الأنصار يوم بعث (مما قيل أثناء الحرب بين الأوس والخزرج) فقال أبو بكر : أمزمار الشيطان فى بيت رسول الله ﷺ ؟ وذلك فى يوم عيد ، وكان الرسول مسجى بثوبة (أى راقدا مغطيا نفسه ومتيقظا يسمع) فقال لأبى بكر : دعهما يا أبا بكر ، فإن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا ، وليعلم يهود أن فى ديننا فسحة .

فالرسول يعلل لإباحة السماع بقوله : وليعلم يهود أن فى ديننا فسحة ، وقوله وهذا عيدنا ، ثم استماعه للغناء وهو راقد متيقظ .

* فى رواية للبخارى أن عائشة رضى الله عنها زفت جارية يتيمة كانت فى حجرها لرجل من الأنصار ، فدخل رسول الله ولم يسمع الغناء ، فقال يا عائشة : ألا بعثت معها من يغنى ؟ فإن الأنصار قوم يحبون الغناء أو يحبون الغزل ، فلو بعثتم معها من يقول : أتيناكم أتيناكم ، فحيانا وحياكم .

* أخرج البخارى عن الربيع بنت معوذ قالت : دخل على رسول الله ﷺ صبيحة عرس ، وعندى جاريتان تغنيان ويضربن بدف ، يندبن من قتل من أبائى يوم بدر ، إلى أن قالت إحداهن : وفينا نبى يعلم ما فى غد ، فقال : دعى هذا وقولى الذى كنت تقولين قبلها ، فلا يعلم ما فى غد إلا الله عز وجل .

* عن عائشة رضى الله عنها قالت : سافر رسول الله سفرا ، فنذرت جارية من قریش إذا رده الله عز وجل أن تضرب فى بيت عائشة بدف ، فلما رجع الرسول جاءت الجارية ، فقالت عائشة للنبي هذه فلانة بنت فلانة نذرت إن ردك الله تعالى أن تضرب بدف فى بيتى ، فقال : « فلتضرب » ، وغنت الفتاة وهى تضرب بالدف والرسول يستمع .

من هنا يتضح أن الرسول عليه السلام كان يسمع الغناء المصحوب بالدف فى الأوقات المناسبة للغناء ، وكان يوجه إلى الغناء كذلك ، وكان يستمع إلى غناء الفتيات .

وهذا هو الطبيعى من دين الفطرة السمح ، فما خلق الله للإنسان أذانا تسمع ويحرم الاستمتاع بالصوت الجميل بشرط ألا تؤدي المتعة إلى شرور وفتن .

يقول الإمام الغزالي في باب السماع ج ٢ :

ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية زائد في غلظ الطبع وكثافته على الجمال والطيور ، بل على جميع البهائم .

ولا ينفي ذلك أن هناك جمهرة كبيرة من العلماء ، وكتب كثيرة تؤكد تحريم السماع ، وقد رد القائلون بالإباحة عليها وأبطلوها ويقول الغزالي :

« ومهما كان النظر في السماع باعتبار تأثيره في القلب ، لم يجز أن يحكم فيه حكما مطلقا بإباحته أو تحريمه ، بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال والأشخاص » .

وهو يقصد النظر إلى الموضوع والألفاظ والهدف ، وهو يعني أن السماع مباح في ذاته ، لكن قد يطرأ عليه ما يجعله محظورا ، كسماع ألفاظ مخنثة تحت على رذيلة ، أو تحت على هدف يكون من ورائه الهلاك ولو كان واجبا ، حتى حكم بأن الغناء لإثارة الناس إلى الحج ، والطريق غير مأمون وفيه التهلكة حرام ، وقد تحدث الغزالي عن أثر السماع في توبة كثير من العصاة ورجوعهم إلى الله .

من أجل ذلك لا يمكن القول بتحريم سماع الأناشيد الدينية أو الوطنية الحماسية مما يتضمن حثا على فضيلة أو عمل طيب أو إدخال السرور على النفوس .

ويستشهد الدكتور عبد المنعم النمر بالأثر العظيم للسماع عندما يقول :

« وكم تطرب بل ونخشع ونحن نستمع لأم كلثوم رحمها الله وهي تغني أغانيها الدينية في مدح الإسلام والرسول ﷺ » .

وإن بيتا واحدا تغنيه مثل :

إذا الإيمان ضاع فلا أمان ... ولا دين لمن لم يحي ديننا

ليعادل في تأثيره وعمقه عشرات الخطب من الوعاظ المؤثرين . (١٨٩)

إن التطرف والفهم المغلوط للدين وللفن ليس خطرا على الدين فقط بل هو خطر على الوطن وعلى الثقافة القومية .

التطرف يضيق من سعة الإسلام :

وليس هذا فحسب بل إن هذا الوعي الزائف والتخبط والعموميات في المفاهيم يتضح أكثر

(١٨٩) الأهرام في ٨/٥/١٩٨٨ ص ٧ مقال بعنوان : « الإسلام وموقفه من الغناء والموسيقى » للدكتور عبد المنعم النمر وزير الأوقاف الأسبق

فى مقولة الاسلام دين ودولة التى اختزلها - كما يقول الدكتور جمال الدين محمود الامين العام للمجلس الاعلى للشئون الاسلامية - الفكر الدينى المتطرف ليصبح الإسلام تشريعاً وسلطة .

وعلق الدكتور جمال الدين بأن هذا مما « يضيق من سعة وشمول الدين ، ويستبدل الذى هو أدنى - وهو السلطة - بالذى هو خير وهو سلطان الضمير والأخلاق »

ثم أدان هذا التيار بالإرهاب لأنه « من أجل تحقيق الدولة بمعناها الضيق كان العنف والإرهاب » .

ثم قارن بين الدولة التى أقامها النبى على العدل والرحمة والتسامح والدولة التى يريد هذا التيار إقامتها على القسوة فقال : ولكن شتان ما بين الدولة التى أقامها النبى ﷺ فى نظامها ومبادئها وتطبيقاتها السياسية ، والاجتماعية التى قامت على العدل والرحمة والتسامح والعفو ، وتعليم الناس وإرشادهم ، وبين الدولة التى يحلم بها الفكر المتطرف فى شدتها وقسوتها واحتكارها للدين والدنيا معا ، واعتدادها واعتزازها بالسلطة كوسيلة مفضلة لإصلاح المجتمع .

ثم شجب مقولة المزج بين الدين والسياسة وتركيز هذا التيار على السلطة لإقامة الدين فقال : والخطأ الكبير الذى يقع فيه الفكر المتطرف حين يمارس المزج بين الدين والسياسة أنه يعتبر الإسلام على سعته وشموله لا بد له من السلطة ، فهى التى تقيمه وترمز إليه ، وأن هذه السلطة حين تمارس نشاطها ، وسلطانها على الناس لا بد أن تتحدث باسم الدين ، وأن الحكام فى هذا النظام هم رموز الإسلام الذين يجب على الناس اتباعهم وتأييدهم حتى تظل دولة الإسلام قائمة .

ثم يؤكد الدكتور جمال الدين فساد هذا التفكير إسلامياً فيقول : ولا شك فى فساد هذا التفكير من وجهة النظر الإسلامية ، فالإسلام أوسع - بينائه العقائدى والأخلاقى - من أن يكون مجرد سلطة لها تشريع ملزم ، وتشريع الإسلام هو منهج اجتماعى كامل ، وليس نظام حكم سياسى فحسب حتى يلزم أن يتبلور فى شكل سلطة دنيوية وإلا فقد وجوده ، ولم يهاجر النبى ﷺ وأصحابه من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة لمجرد إقامة السلطة والاستئثار بها ، بل كان السبب الأول هو الخروج من المجتمع الذى كان المسلمون مستضعفين فيه إلى مجتمع آخر يعيش فيه المسلم أماناً بل ويمنح الأمان لغيره .

فالسُّلطة لم تكن أول ما بحث عنه المسلمون ، بل آلت إلى النبى ﷺ بنبوته ورسالته وبقواعد التشريع التى بدأت تتوارد عليه فى المدينة ، وبحكمة الرسول فى تطبيقها ، وباطاعة التى تقدم بها المجتمع كله إليه إيماناً وحباً من المؤمنين وخوفاً أو نفاقاً من غيرهم .

طبيعة السلطة الإكراه :

ثم أنكر أن تتحدث السلطة باسم الإسلام ، لما فى طبيعتها من إكراه ، وإن السلطة مهما ادعت إسلاميتها فهي ليست الدين ولا أحكامه ، ولم يحتكر الخلفاء الراشدون التحدث باسم الله أو الاسلام فكان حكمهم مدنيا .

يقول الدكتور جمال الدين « وأما أن السلطة فى المجتمع لابد أن تتحدث باسم الإسلام فى أقوالها وأعمالها ، فهو قول ظاهر الخطأ ، لأن السلطة فى كل العصور والمجتمعات هي السلطة أو السيادة ، وهي لا تتغير فى طبيعتها القائمة على حقها فى إكراه الأفراد فى المجتمع على اتباع نظمها وأحكامها على المستوى الفردى والجماعى ، والسلطة الإسلامية - إن صح هذا التعبير - هي « السلطة لاغير » فهي ليست الدين ولا أحكامه ، ولم يحتكر الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان التحدث باسم الله أو الاسلام ، وأقروا فى وقائع عديدة وشهيرة بخطئهم فى التطبيق على المستوى الفردى مع اجتهادهم وصدق توجهاتهم كحكام وساسة عظام ولم يكن لتصرفاتهم فى الحكم صبغة دينية تمنع نسبة الخطأ إليهم وتصحيحه وتقويمه ولم يستخدموا سلطتهم باسم الله ، بل بهدف تحقيق المصلحة العامة والخاصة للناس ، وقد قبلوا بالمعارضة والاختلاف وتعدد الراى ، ولذلك عاش المجتمع آمنا تمتع فيه الأفراد بحقوقهم كاملة ، حتى ظهرت فرقة الخوارج فى الفتنة الكبرى فى الإسلام ، ومن مبادئهم الأساسية أنهم وحدهم يتحدثون باسم الله فاختلفت السياسة والدين على السواء .

ثم ربط الدكتور جمال الدين بين تعاسة الشعوب الإسلامية وانحطاط مستواها ، وبين ادعاء السلطة احتكار الإسلام أو التحدث باسمه ، وهو يرى أن رجل الحكم والسلطة هو سياسى لاغير ، يقول :

ومن أسباب تعاسة وشقاء بعض الشعوب الإسلامية أن السلطة تتحدث فى كثير من الأحيان « باسم الإسلام » وتحتكر هذه الصفة لنفسها ، وقد تعارسها بواسطة علمائها ، وتعتبر أشخاصها رموزا للإسلام يجب طاعتهم وتأييدهم مع أن رجل السلطة والحكم هو فى النظر السليم « سياسى لاغير » وإذا اشتغل رجل الدين أو عالم الدين بالسياسة فهم رجال سياسة أو حكام فحسب ، حتى ولو تمسكوا ببعض الرموز الشكلية كالزى أو اللحية أو المسبحة لتذكير الناس أو جمعهم حولهم

الفصل بين الدين ومقاعد الحكم :

ثم ذكر أن أزمى العصور هى التى فصلت بين الدين ومقاعد الحكم وأن ذلك هو مبعث قوة الدولة الإسلامية فقال :

كانت أزمى عصور الحضارة الإسلامية فى القرنين الثانى والثالث الهجرى قائمة على الفصل بين منابر العلم والدعوة إلى الله وبين مقاعد الحكم والسلطة السياسية ، وكان فى ذلك قوة الدولة الإسلامية سياسيا وعسكريا واقتصاديا إلى جانب بعث ثقافى وفكرى هائل ... وفى هذا العصر الذهبى للدولة الإسلامية لم يسمح الخلفاء لعلماء الدين أو الدعاة مع قدرهم العلمى ومكانتهم لدى الناس بالتطلع إلى السلطة أو المشاركة فيها ، وتحسبوا تماما لذلك حتى وقع الظلم على كبار الفقهاء بسببه .

وإذا كان هناك علماء كبار وزهاد صادقون هابتهم السلطة وواجهوا الحكام بكلمة الحق ، فإن السبب فى ذلك يرجع إلى أن هؤلاء بالذات كانوا أقوياء بإعراضهم عن المشاركة فى السلطة ، وإيمانهم الحقيقى بأن قدرهم العلمى وموقعهم فى قلوب الناس أسمى وأجل من التوصل إلى مقاعد السلطة والحكم .

ثم انتهى بالتنبيه إلى خطر الجمع بين الدعوة إلى الله وبين مقاعد السلطة فقال : ومن الواجب فى هذا العصر أن تنبه إلى خطر الجمع بين منابر الدعوة إلى الله وبين مقاعد السلطة ، فمن حق الدعاة إلى سبيل الله الواحد أن يسمع الناس لهم وليس ذلك من حق السياسى على الناس ، وسبيل الله واحد ، بينما سبل السياسة فى تطبيقاتها بحسب الأزمنة والامكنة مختلفة ، ومن الخطأ أن يمارس شخص السياسة معتمدا على صفته الدينية ، أو يقف على منابر الدعوة إلى الله معتمدا على موقعه السياسى ، حتى لاتختل المعايير ، ويضيع حق الناس فى مراقبة الحكام وحسابهم فى أمور الدين والسياسة على السواء ، وهو مايعنى بوضوح نظام حكم « ولاية الفقيه وحكم الملأى والحجج والآيات » القائم فى طهران . (١٩٠)

حدود أمنة بين الدين والسياسة :

ومع ذلك فالدكتور جمال محمود - بعد عام من المقال السابق - يكتب فى الأهرام مقالا بعنوان « نحو حدود أمنة بين الدين والسياسة » يذكر فيه أن من العسير أن نتوصل إلى رسم

(١٩٠) الأهرام فى ٢٧/٩/١٩٨٧ ص ٧ مقال بعنوان : فى قضية التطرف : بين منابر الدعوة ومقاعد السلطة بقلم د. جمال الدين محمود الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

الحدود بين الدين والسياسة والتفرقة بينهما فى الممارسة على أساس حاسم ، وبعبارة أخرى كيف نصل إلى التوفيق بين الدعوة إلى إقامة الدين فى المجتمع وبين ممارسة السياسة فيه .

وذكر أن ابن القيم حين عرف السياسة فى كتابه « الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية » بأنها ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد لم يضع ضابطاً أو حداً للتفرقة بل أزال الفارق بينهما .

وهو يرى أننا الآن فى حاجة لهذه الضوابط كما يرى أنه لا يقبل فى الإسلام عزل الدين عن المجتمع أو فصل الدين عن الدولة ، ويعزو السبب فى ذلك إلى أن المشاعر الدينية المتنامية فى البلاد الإسلامية ترتبط - لأسباب دينية وموضوعية صحيحة - بأحوال المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وبذلك يصبح التوجيه الدينى فى ذاته دعوة إلى منهج إصلاحى قد يختلف أو يتفق مع السياسة التى يخطط لها أو ينفذها نظام حكم معين . ومن هنا تبدو الحاجة ماسة إلى وضع الضوابط وترسيخ المبادئ التى تقوم عليها العلاقة بين السلطة السياسية والقوى التى تعمل لإقامة الدين ومنهجه فى المجتمع .

وهذا الرأى الذى يبديه الدكتور جمال الدين محمود يذكرنا بما سبق أن تحدثنا عنه من أن إشكالية الدين والدولة تثار فى العصر الحالى عندما يفقد المجتمع المشروع القومى الحضارى الذى يجمع طاقة الأمة أى تكون الأوضاع فى حالة جذر وجمود أما فى حالات وجود مشروع حضارى قومى نهضوى يوجه فعاليات الأمة لتحقيق طموحاتها فى غد أفضل فإن الإشكالية تتلاشى وبدلاً من الاهتمام بالشكل كالزى واللحية والتصوير وحكم الفناء ومصافحة النساء وزيادة القبور تنصرف الجهود للقضايا الأساسية التى تعلق من كرامة الإنسان وحقه فى الحياة والحرية والمساواة والتعبير والمشاركة فى تقرير مصالحي بلاده وضمان حق الكفاية للأسر .

أما عن التاريخ فإنه يتناول جانباً واحداً منه وهو القراءة الرسمية له التى كان فيها الحكام يغلّفون حكمهم بالدين ، والدين منهم براء ، ولكنهم مع ذلك واجهوا مشاكل وانقلابات ومؤامرات ذات طبائع مختلفة .

يقول الدكتور جمال الدين إن هذه المسألة لم تكن بهذه الأهمية خلال قرون طويلة فى التاريخ الإسلامى ، فقد جمع الخلفاء والسلاطين - وهم رجال سياسة وحكم - بين السلطة السياسية وبين القيادة الدينية ، ولم يتعد دور علماء الدين توعية المجتمع دينياً وعلمياً والنصيحة للأمة أو للحاكم ، وكثيراً ماواجه علماء المسلمين حتى من أنمة المذاهب مشكلات سياسية فى أداء مهمتهم .

ولكن التاريخ الإسلامى يكشف لنا بوضوح أن العلماء ورجال الدين بوجه عام لم يحاولوا الاستقلال بالقيادة السياسية بوصفهم علماء ، ولا حتى المشاركة فى السلطة فكانت العلاقة مستقرة بين السلطة التى تحكم سياسيا ، والقوى التى توجه دينيا .

أما عن أوروبا فى القرون الوسطى فقد كان النزاع محتدما بين الكنيسة والملوك على حساب حريات المواطنين وحقوقهم ، وحين جمع رجال الدين بين سلطتهم الدينية وبين السلطة الزمنية عانى المواطنون الاستبداد السياسى والتسلط الدينى ، ولم تستطع أوروبا الانتقال إلى عصر نهضتها إلا بعد استقرار الفصل بين الدين والدولة فى الفكر الأوروبى .

رفض الدولة الدينية :

وينتهى الدكتور جمال الدين إلى القول برفض الدولة الدينية فى نفس الوقت الذى يرفض فيه فصل الدين عن الدولة فيذكر أن التطور الذى حدث فى أوروبا لا يمكن أن يكون حلا للمشكلة فى العالم الإسلامى ، فالدولة الدينية مرفوضة من حيث الشكل لأن الإسلام لا يعرفها منذ الصدر الأول له ، والقول بأن أول واجبات الإمام أو الخليفة أو رئيس الدولة حراسة الدين وسياسة الدنيا لا يعطى الصفة الدينية للدولة لأن هذا الواجب يقوم به المجتمع .

ومن ناحية أخرى فإنه لا يمكن أن يكون الحل هو فصل الدين عن الدولة طبقا للمفهوم السائد فى البلاد الأوربية سواء تحت ستار العلمانية أو لأن الإسلام يرفض الدولة الدينية ، إذ المطلوب أن يكون المجتمع إسلاميا ، وليس الجهاز السياسى أو الكيان القانونى فحسب .

ومادام القانون العام فى أى بلد إسلامى يتفق مع أصول الإسلام الدينية والخلقية والتشريعية فالدولة إسلامية بغض النظر عن سلبات الممارسة والتطبيق التى لم يخل منها عصر من العصور ، وينبغى أن يكون هذا واضحا ومستقرا لدى الجميع لأنه أهم وأبقى من المظهر الدينى الذى تتخذه الدولة أو الجهاز الحاكم ، والذى ساد لقرون طويلة فى العالم الإسلامى ، وكان استناد السلطان السياسى إلى المظاهر الدينية سببا فى زيادة نفوذه على الجماهير ، وربما تبرير الاستبداد وتضييع حقوق المواطنين الأساسية ، وتعويق حركات الإصلاح الاجتماعى تحت ستار الحفاظ على الدين .

وهو يرى أن نمو المشاعر الدينية يساعد على إصلاح المجتمع خلقيا ويؤدى إلى المطالبة بمزيد من الحقوق والحريات للمواطنين ، ولا يمثل خلطا بين الدين والسياسة ولا يمتنع من قيام علاقة آمنة بين السلطة السياسية وبين كافة مؤسسات التوجيه الدينى .

ولكنه يرفض استخدام الوعي الدينى ونمو المشاعر الدينية فى محاولة إحياء فكرة الدولة الدينية لأنه يتنافى مع الأصول الإسلامية التى تسوى بين الناس وتقيم النظام السياسى على أساس الثقة العامة للناس فيه ، وحفظ الحقوق والحريات للجميع .

وفى إشارة إلى حق الدولة فى مقاومة الإرهاب والتطرف باسم الدين يذكر أن للسلطة السياسية حقها فى أن تكون قوية وقادرة على ممارسة جميع اختصاصاتها ولا يمكن إنكاره عليها بداية من حماية الأمن القومى للبلاد إلى تحقيق أمن وحقوق جميع المواطنين ، والحفاظ على الاستقرار والسلام الاجتماعى .

كما أن للمواطنين أفراد وجماعات حق ممارسة التوجيه الدينى بما يحمله من عناصر الإصلاح الخلقى والاجتماعى الشامل فى حرية كاملة .

ثم ينتهى إلى القول :

أما خلط الأوراق ومحاولة اكتساب مواقع سياسية من خلال استخدام المشاعر الدينية للجماهير فإنه يؤدى إلى المواجهة الدائمة بين السلطة السياسية وبين مؤسسات التوجيه الدينى ، حتى ولو تغيرت صورة المواجهة إلى حوار . (١٩١)

ولكن الكواكبي - وقد كان يصارع السلطان العثمانى الذى يحكم قبضته الاستبداديه على رقاب الأمة بما أضفى على سلطته من طابع دينى يحرم عصيانَه ويحرم الخروج عليه تحريماً دينياً - فى حديثه عن « الاستبداد والدين » فى كتابه « طبائع الاستبداد » ص ١٤٩ يعلن صراحة : « أنه لا يوجد فى الاسلام نفوذ دينى مطلقاً فى غير مسائل إقامة شعائر الدين » . ويذكر الدكتور محمد عمارة فى كتابه « تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة » ص ١٧٣ أن الشيخ رشيد رضا ذكر صراحة أن الكواكبي كان داعية « للفصل بين السلطتين الدينية والسياسية »

هل حدد الإسلام نظاماً معيناً للحكم ؟

واضح مما سبق أن الإسلام يرفض الدولة الدينية والسلطة الدينية ، فليس فى الإسلام - كما يقول الإمام محمد عبده - « تلك السلطة الدينية التى كانت للبابا عند الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ، ويضع لها القوانين الإلهية » (١٩٢).

(١٩١) الأهرام فى ١٩٨٨/٩/٥ ص ٧ مقال بعنوان « نحو حدود أمنة بين الدين والسياسة » بقلم د . جمال الدين محمود الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

(١٩٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ٢٢٣ + د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٢١

« وليس فى الإسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير من الشر .. ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ، ولا سيطرة على إيمانه ، على أن الرسول كان مبلغا ومذكرا ، لا مهيمنا ولا مسيطرا ، وليس لمسلم مهما علا كعبه فى الإسلام على آخر ، مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد .. فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » (١٩٣)

ويرى محمد عبده أن الخلافة هى بالسياسة أشبه ، بل هى أصل السياسة ، وأن الحاكم فى المجتمع الإسلامى « هو حاكم مدنى من جميع الوجوه ، وأن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأى البشر لالحق إلهى تمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان » .

وعن اختيار السلطان أو الخليفة يرى أن « الأمة أو نائب الأمة هو الذى ينصبه ، والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه ، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها » (١٩٤)

وبهذا المعيار اعتبر الفتوحات الإسلامية أعمالا سياسية حربية ترتبط بطموحات الملك ومن ثم فهى ليست حروبا دينية فلقد « أشهر المسلمون سيوفهم دفاعا عن أنفسهم وكفا للعدوان عنهم ، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة الملك » (١٩٥) .

وينطبق ذلك على الحروب التى اشتعلت بين الفرق الإسلامية فهى لم تكن حروب عقيدة دينية وإنما كانت حروبا سياسية .

وإيمان محمد عبده بمدنية السلطة فى المجتمع ومدنية مؤسساته سلك المسلك القومى المدنى الذى ينطلق إلى المساواة بين المواطنين بعض النظر عن انتماءاتهم الدينية ، ويتضح هذا الاتجاه فى موقفه من صياغة المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطنى المصرى الذى صاغه أو اشترك فى صياغته الشيخ محمد عبده فى ديسمبر سنة ١٨٨١ م قبل قيام الثورة العربية بعدة شهور ، وفى هذه المادة يؤكد الشيخ محمد عبده أن ما جاء بها إنما يمثل موقفه وموقف زملائه من علماء الأزهر فضلا عن موقف الحزب ونص المادة يقول :

(١٩٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٢ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٨ + د. محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٢١ ، ٢٢

(١٩٤) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٢ ص ٢٨٧ + د. محمد عمارة الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده ص ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣

(١٩٥) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٢ ص ٤٦٢ + د. محمد عمارة الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده ص ١٨٥

الحزب الوطنى حزب سياسى لادينى ، فإنه يؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحرث أرض مصر ، ويتكلم لفتها ، منضم إليه ، لأنه لاينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم أن الجميع إخوان ، وأن حقوقهم فى السياسة والشرايع متساوية ، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقنة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس فى المعاملة سواء ، (١٩٦)

ويعمل محمد عبده لرفضه للسلطة الدينية فى الإسلام بأن « الإيمان بالله يرفع الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية - وهى دعوى القداسة والوساطة عند الله ، ودعوى التشريع والقول على الله ودون إذن الله - أو السلطة الدنيوية : وهى سلطة الملك والاستبداد ، فالمؤمن لايرضى لنفسه أن يكون عبدا لبشر مثله للقب دينى أو دنيوى ، وقد أعززه الله بالإيمان » . (١٩٧)

وإذا كان الإسلام قد رفض السلطة الدينية ، فما المقصود بهذه السلطة ؟ وقد أجاب محمد عبده على هذا السؤال حين قال إنها « دعوى القداسة والوساطة عند الله ودعوى التشريع والقول على الله دون إذن الله » .

إنن هى أن يدعى إنسان لنفسه ، أو تدعى مؤسسة من المؤسسات ، سلطة التحدث باسم الله ، واحتكار معرفة رأى السماء وتفسيره فيما يتعلق بشئون الدين وأمور الدنيا وسواء أكان هذا الفرد أو هذه المؤسسة دينية أم سياسية .

وهنا - أيضا - يتبادر السؤال التالى :-

إذا كان الإسلام قد رفض السلطة الدينية ، فهل حدد نظاما معيناً آخر للحكم ؟ ان صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان تقتضى أن يترك نظام الحكم لتصرف العقل الإنسانى ينظمه حسب الظروف المتجددة فى إطار المبادئ والقواعد العامة التى قررها الإسلام لسير الاجتماع البشرى .

ومن ثم فإن الإسلام لم يحدد نظاما معيناً للحكم ، وإنما حدد قواعد ومبادئ عامة كالعدل والشورى ومنع الضرر والضرار وأداء الأمانات ... الخ

والإمام الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١) يقرر هذا الرأى فى كتاب (فضائح الباطنية) ص ٩٦

(١٩٦) د . محمد عمارة : الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده ص ١٨٦ ، ١٨٧

(١٩٧) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٤ ص ٤٣٠ + د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٢٤

طبعة القاهرة عام ١٩٦٤ م عندما قال : « إن الشرعيات أمور وضعية اصطلاحية تختلف بأوضاع الأنبياء والأعصار والأمم ، كما نرى الشرائع مختلفة » (١٩٨)

وشيوخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨ هـ ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨) في (السياسة الشرعية) ص ١٥. ١٦ طبعة القاهرة عام ١٩٧١ يقرر أن السياسة الشرعية مرجعها في القرآن أية طلبت من الأمراء أداء الأمانات والحكم بالعدل ، وأية طلبت من الرعية الطاعة لأولى الأمر إذا هم أبا الأمانات وحكموهم بالعدل ، أما تفاصيل نظم الحكم وعلوم السياسة ونظرياتها في الإسلام فهي تراث وثمرات اجتهاد بشري محكوم بقواعد الدين العامة ومثل العليا ومحكوم بظروف المجتمعات التي تم فيها هذا الاجتهاد (١٩٩) .

والإمام ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١ هـ ، ١٢٩٢-١٣٥٠ م) في كتاب « أعلام الموقعين » ج ٣ ص ٤٢٠ ، ٤٢٦ طبعة بيروت عام ١٩٧٣ م يقرر أن الجهد البشري له دور في صنع السياسة التي هي جزء من الشريعة ، إذا كانت هذه السياسة محققة لمصالح الناس ومطبقة مبدأ العدل بينهم ، وذلك حين يقول :

« إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم - (بكسر الحاء وفتح الكاف أى الحكمة والعلة والسبب) - ومصالح العباد »
وفي نفس الكتاب ج ٤ ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ يقول :

والسياسة : ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى .. إن الله أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأى طريق فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره .. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتها وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأول وأظهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده : إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق أسباب ووسائل لاتراد لنواتها ، وإنما المراد غايتها التي هي المقاصد ، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ، وإن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها .. ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة

(١٩٨) د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٨١

(١٩٩) د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٧٧ ، ٧٨

الكاملة بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى ، فإذا كانت عدلا فهي من الشرع » (٢٠٠)

فهو هنا يقرر أن السياسة العادلة وهي من صنع البشر جزء من الشريعة الكاملة وباب من أبوابها

وجمال الدين الأفغانى (١٨٢٨-١٨٩٧م) فى بيانه للعلاقة بين الحاكم والأمة يشير إلى أنها مصدر السلطات فهي التى تشترط عليه وهو يقسم على « الأمانة والخضوع لقانونها الأساسى (الدستور) وبعد ذلك تبايعه وتعلن له بأن التاج يبقى على رأسه مابقى محافظا أميناً على صون الدستور وأنه اذا حث بقسمه وخان دستور الأمة : « إما يبقى رأسه بلاتاج ، أو تاجه بلا رأس » (٢٠١)

والإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) وهو أكبر مجتهد إسلامى فى العصر الحديث يوضح أن طرق المعيشة والكسب وتفصيل سياسة الملك إنما تعود إلى البشر وليس للرسالات دخل به إلا من ناحية العظة والإرشاد ووجوب العمل والإتقان فيه ، أى استقلال الإنسان فيما يتعلق بأمور الدنيا .

يقول محمد عبده : « إن تفصيل طرق المعيشة والحظ فى وجوه الكسب مما لا دخل للرسالات السماوية فيه إلا من وجهة العظة العامة ، والإرشاد إلى الاعتدال فيه ، وتقرير أن شرط ذلك كله أن لا يحدث ريباً فى الاعتقاد بأن للكون إلها .. وأن لا ينال أحدا من الناس بشر ..

إن الدين لم يعلم المسلمين التجارة ولا الصناعة ، ولا تفصيل سياسة الملك ، ولا طرق المعيشة فى البيت ، ولكنه أوجب عليهم السعى إلى ما يقيمون به حياتهم الشخصية والاجتماعية وأوجب عليهم أن يحسنوا فيه ، وأباح لهم الملك ، وفرض عليهم أن يحسنوا المملكة وكل ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه ، ومطالبتهم به جهل بوظيفتهم ، وإعمال للمواهب والقوى التى وهب الله إياها ليصل بها إلى ذلك ... وقد أرشدنا نبينا ، ﷺ ، إلى وجوب استقلالنا بونه فى مسائل دنيانا .. إذ قال (ما كان من أمر دينكم فإلى ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به) (٢٠٢)

(٢٠٠) د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٨٠ ، ٨١ .

(٢٠١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م + د . محمد عمارة الإسلام والسلطة الدينية ص ٨٢

(٢٠٢) د . محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ٧٩ - ٨٠ .

ومحمد عبده أيضا يرى أن قواعد البيعة للحاكم أو الخليفة تشبه ماتعنيه عبارة « الأمة

مصدر السلطات ويتضح هذا من قول محمد عبده :

« والحكمة والعدل في أن تكون الأمة في مجموعها حرة مستقلة في شئونها كالأفراد في خاصة أنفسهم ، فلا يتصرف في شئونها العامة إلا من تثق بهم من أهل الحل والعقد ، المعبر عنهم في كتاب الله بأولى الأمر ، لأن تصرفهم - وقد وثقت بهم - هو عين تصرفها ، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها من نفسها » (٢٠٣)

والدكتور عبد الرزاق السنهوري في مجلة المسلم المعاصر ص ٧٨ عدد إبريل سنة ١٩٧٥م يحدد العلاقة بين الفقه الاسلامي الذي هو من وضع البشر وبين الكتاب والسنة أي الدين فيقول : إن الكتاب والسنة هما المصادر العليا للفقه الاسلامي ، وقد قصدت بالمصادر العليا أن أقول : إنها مصادر تنطوي ، في كثير من الأحيان على مبادئ عامة ترسم للفقه اتجاهاته ، ولكنها ليست هي الفقه ذاته ، فالفقه الاسلامي هو من عمل الفقهاء ، صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاتهم القانون المدني (٢٠٤)

ومن العرض السابق تبطل مقولة المتطرفين بالدعوة للسلطة الدينية ويثبت أن الإسلام لم يحدد شكلا معيناً للحكم وإنما ترك هذا الأمر المتجدد لعقول البشر يشكلونه بما يتلاءم مع ظروف الزمان والمكان ومع الحياة المتغيرة والمتطورة وهنا تكمن حكمة الدين ورحمته ، كما يثبت أيضا أن مبادئ الإسلام التي جاءت لسعادة البشرية وتيسير حياتها لا تتعارض مع سلطة الأمة واعتبارها مصدرا لكل سلطة مدنية ، ويثبت أيضا أن محاولة المتطرفين على الإسلام - الذين يشوهون صورته النقية - لتفني إرادة الإنسان من أجل الاستبداد بالسلطة وإعادة النظم الشمولية الاستبدادية متسترين بالدين هي محاولات فاشلة ثبت بؤسها وإفلاسها وتؤكد يوما بعد يوم ضرورة الحرية للإنسان وحتمية النظم الديمقراطية وتعدد الاتجاهات والآراء وحرية البحث العلمي حتى يتمكن الإنسان المسلم من أن يلحق بالعالم ويشارك في إثراء الفكر الإنساني

(٢٠٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٥ ص ٢٥٨ نقلا عن د . محمد عمارة : الاسلام والسلطة الدينية ص ٨٢ . ٨٣ .

(٢٠٤) د . محمد عمارة : الاسلام والسلطة الدينية ص ٧٨ - ٧٩ . (مجلة المسلم المعاصر نقلت عن كتاب « مصادر الحق » للدكتور عبد الرزاق السنهوري منشورات معهد البحوث والدراسات العربية »

والحضارة الحديثة من أجل سعادته وتجاوز حالات الضعف والتخلف والاندفاع إلى مشارف القرن الحادى والعشرين .

إن دعاة الحكومة الدينية لا ينظرون للتاريخ باعتباره تيارا متصلا للحياة ، بل يركزون على عهد الخلفاء الراشدين - الذى لم يستمر سوى بضع عشرات من السنين - مع أن هذا العهد غير قابل للتكرار فى مثاليته ، وتاريخ الدولة الأموية والعباسية يؤكد ذلك بسبب اختلاط الناس والأفكار والثقافات مما أدى إلى صورة أخرى للمجتمع لم يتغير فيها الحكام فحسب بل الأهم تغير الناس . ولقد أدرك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بداية ذلك التغير الذى يلحق بالناس حين أبقى كبار الصحابة إلى جانبه بالمدينة ومنعهم من أن يسيحوا فى الأقاليم فقال إنى واقف بباب الحرة مانع زعماء قريش من أن يتهافتوا فى النار ، وقال قولته الشهيرة حين حضرته الوفاة - وقد رأى البعض يحوز الضياع والأموال الوفيرة : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء .

وأدرك نفس الشئ الإمام على فقد سأل سائل : لماذا اختلف الناس عليك ولم يختلفوا على أبى بكر وعمر - وكان السائل يريد أن يلقى عبء ما حدث من اضطراب وفساد فى أحوال المجتمع على عاتق الحاكم وحده ولكن الإمام على كان ذكيا ومصيبا فى إجابته حين قال للسائل « لأن أبى بكر وعمر كانا أميرين على مثلى وأنا أمير على مثلك »^(٢٠٥) فالمجتمع هو الذى يفرز حكامه .

إن الداعين للمنهج الإسلامى ينبغى أن ينصرف جهدهم لإصلاح الناس : إلى التعليم والإرشاد وليس بالضرورة إلى السلطة والعقوبة .

التطبيقات المعاصرة للحكومة الإسلامية

إلى أى مدى تعتبر التيارات الإسلامية مؤهلة للقيام بمسئولية الحكم وتطبيق فكرتها عن الحكومة الإسلامية ؟

وإذا كان لنا أن نصل إلى رأى واضح فى هذه القضية ، فإننا سنستعرض حالتين تكشفان عن مدى قدرة هذه التيارات على مواجهة هذه المسئولية والقيام بمتطلباتها . الحالة الأولى هى ممارسة الجماعات الإسلامية وهى خارج السلطة من خلال اهتماماتها ونشاطها ، والقضايا التى تشد انتباهها وتمتص طاقاتها .

(٢٠٥) الأهرام فى ٢٧/١٠/١٩٨٢ من ٧ مقال بعنوان « أخطاء على الطريق » للدكتور جمال الدين محمود .

الحالة الثانية هي التجارب التطبيقية في الحكم التي وصلت إليها بعض هذه الجماعات في بعض البلاد ، وبيان مدى نجاحها أو فشلها وإخفاقاتها في حل مشكلات هذه البلاد .

أما عن الحالة الأولى : فإبنتا نجد تناقضا صارخا بين إصرار هذه الجماعات على أن الإسلام دين ودولة وبين ممارساتها الفعلية التي لا تتفق مع هذا الشعار .

فاهتمامات هذه الجماعات لم تتجاوز الدعوة إلى إطلاق اللحي وارتداء الحجاب والجلباب وممارسة الأساليب الإرهابية في الجامعة واستخدام الجنازير والمطاري من أجل منع الاختلاط والحفلات المشتركة وتحريم الغناء والموسيقى والنحت والتصوير ، وإحراق نوادي الفيديو ومنع مشاهدة التلفزيون والسينما ، والدخول في معارك قتل وتخريب مع أفراد الطوائف الأخرى من أجل المساجد والكنائس ، وامتصاص طاقة الشباب في مناقشات هامشية حول شكليات بعض العبادات مثل هل نبدأ الفاتحة بالبسملة أم بدونها ؟ وهل يعقد المصلى يديه على صدره أم على جنبه ؟

إن هذه الاهتمامات تعبر - كما يشير الدكتور فؤاد زكريا - عن ثلاث ظواهر أساسية في فكر هذه الجماعات :

١- الدور الهام الذي تلعبه أخلاق الجنس في تفكيرهم وانصراف قدر كبير من جهودهم إلى موضوع حجب المرأة عن المجتمع ، والخوف المَرَضِي من التعامل مع المرأة بوصفها ندا للرجل وشريكا متساويا معه ، وما يكشف عنه ذلك ضمنا من نظرة شريرة إلى الطبيعة البشرية تكون فيها عين الرجل أشبه بعين ذئب (التي هي في الواقع عيون ذئب إسلامية أيضا) وأداة لهتك عرض المرأة ، ويكون الطمع الجنسي هو المسيطر في أي التقاء بين الرجل والمرأة ، وهي نظرة تكشف الكثير عن العقد النفسية لأصحابها .

٢- سيادة الأمور الشكلية على تفكيرهم إلى حد أن يجعلوا من رأى رئيس الجمهورية في زنى المرأة سببا رئيسيا لقتله .

فقد هاجم السادات الحجاب والنقاب ووصفه بأنه خيمة ورأى أن التزام المرأة لبيتها تخلف وقام بتعديل قانون الأحوال الشخصية .

وقد قاموا بقتله لهذه الأسباب الشعائرية الشكلية

٣- التجاهل التام لمسار التاريخ واتجاه التطور الاجتماعى بحيث يتمسكون بالزنى الذى كان صالحا لزوجات الرسول عليه الصلاة والسلام فى مجتمع معين وبيئة معينة وعصر معين ، كما لو

كان صالحا لكل مجتمع وبيئة وعصر ، مع أن الزى ، بوجه عام ، ليس من أساسيات العقيدة على الإطلاق ، فضلا عن أنه ، حتى لو كان قد ورد فيه نص ، من الأمور القابلة بطبيعتها للتغير تبعا للظروف التي يعيش فيها الإنسان .

وتعديلات قانون الأحوال الشخصية تعديلات طفيفة جدا يظل إطارها العام إسلاميا بحتا ، ومع ذلك فقد كان هذا فى نظر جماعة الجهاد كفرا وخروجا على شريعة الله .

أما مسألة عمل المرأة وخروجها من البيت فقد كانت وجهة نظرهم فيها أحط مستوى من وجهة نظر المشايخ الذين عارضوا قاسم أمين منذ أكثر من ثمانين سنة ، لأن خروج المرأة للعمل ، بل مجرد خروجها من البيت يعد فى نظرهم كفرا بشريعة الله ، وكانت هذه هى الأسباب الحقيقية والوحيدة التى دعت جماعة الجهاد إلى قتل السادات . (٢٠٦)

ومن هنا يتضح أن هذه الجماعات - لو فرض ووصلت إلى الحكم ، فلن يتجاوز عملها أكثر من إقامة المساجد والصلوات فى كل مكان وتأمين النساء لرجالهن من عيون الذئاب وتعميم إطلاق اللحية والحجاب والجلباب لأنهم فى ممارساتهم العملية لم يضربوا المثل فلم يهتموا بقضايا الأمة الجوهرية من حماية الاستقلال والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وإشاعة الحرية والديمقراطية وسياسة الدولة الداخلية والخارجية ومقاومة مظاهر الاستبداد والفساد فيها من أجل تحقيق مجتمع الوفرة والرخاء .

لم يكن لهم رأى واضح فى هذه القضايا وبهذا أثبتوا أنهم أبعد ما يكونون عن إدارة شئون الدولة المعقدة وأن شعارهم لا يتجاوز ممارسة شعائر الدين .

إنهم لن يستطيعوا خدمة شعارهم إلا إذا أثبتوا أنهم قادرين على تسيير شئون الدولة بالمعنى الحديث والاهتمام بكل جوانب الحياة فيها .

إن واقع اهتماماتهم ونشاطهم يثبت عجزهم عن ذلك ، فحين حاولوا إقامة مؤسسات اقتصادية لهم لتصبح بعد ذلك أساسا لدولتهم فى المستقبل ، لم يستطيعوا أن يلتزموا بمنهج الإسلام وقيمه ومقاصده فى شأن المال ، بل انحرفوا عن الوظيفة الاجتماعية للمال فى نظر الإسلام ، وكان أبرز مثل لذلك فى مصر نشاط شركات توظيف الأموال الإسلامية .

وحتى نوضح ذلك نعود لنشير بإيجاز إلى نظرة الإسلام للمال .

(٢٠٦) د . فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة - مستقبل الأصولية الإسلامية

فالاسلام ينظر للمال على أنه مال الله ، والبشر مستخلفون في إدارته ، ووظيفة المال هي عمارة الدنيا ، التي هي جوهر استخلاف الإنسان في الأرض نيابة عن الله .
فالناس ليسوا أصحاب المال ، إنما هم ينتفعون به باعتدال بعيدا عن السرف والترف ، وللآخرين حق في هذا المال عن طريق الزكاة والإنفاق فيما يزيد عن الحاجة .
والجماعة ممثلة في أهل الشورى والحكام أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال .
وإذا كان المال مال الله فالناس عيال الله ، والقاعدة في الإسلام أن كل ما ينسب من الحقوق إلى الله إنما هو لمنفعة الجماعة ، والشرعية هدفها إقامة العدل .
لذلك فأي مشروع يحاول أن ينتسب إلى الإسلام يجب أن يكون مشروعا تنمويا يلعب دورا في تنمية المجتمع والنهوض بالأمة ، والمساهمة في حل مشكلاتها من زيادة الإنتاج وتوفير فرص العمل ، وحل الأزمات الطاحنة التي يعانيها الشعب وتوجيه كل قرش لتنمية زراعته وصناعته ومرافقه ومنشأته .

فهل التزمت شركات توظيف الأموال الإسلامية بهذه القيم ؟
لقد خرجت عن إطار الشرع ، وانتهكت وظيفة المال في الإسلام ، فهذه الشركات استطاعت - نتيجة لفشل الدولة - أن تستقطب العملات الأجنبية من مدخرات العاملين المصريين بالخارج وخاصة بدول البترول ، وبدلا من انتهاز هذه الفرصة النادرة في حياة البلاد بتوجيه البلايين من الدولارات لخدمه خطط للتنمية الشاملة لمصر ، وجهت هذه الشركات قسما كبيرا من هذه الأموال إلى المضاربة في العملات والعقارات والذهب ، وهي عمليات غير إنتاجية وغير شرعية في ضوء المصلحة الوطنية في المرحلة الحالية ، لأن هذا الاتجار الترفي لا يحل مشاكل التخلف .
ورغم هذا الإهدار لوظيفة المال في الإسلام فقد تبارى بعض الفقهاء في مباركة توجيه عشرات بل مئات الملايين من الدولارات لعمليات المضاربات في بورصات أوروبا وأمريكا تذرعا بقول النبي ﷺ « إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ، يدا بيد » .
وهذا مما دفع الأستاذ فهمي هويدي الكاتب الإسلامي إلى أن يكتب ناقدا وغاضبا من فقهاء البنوك الذين يقدمون لها الفتاوى فيقول :

« إنه ليس مما يشرف علماء زماننا أن يكون إثبات حضورهم في واقعنا المأزوم أظهر في المجال الاقتصادي دون غيره ، وأن يكون التنافس في الاجتهاد والمعاصرة والتيسير أوسع في أبواب الصرف أو البيع أو القبض ، وهو أمر محزن أيضا أن يتسع السباق على مغنم هذا الميدان ، فيتنافس عليه دارسو اللغة والتاريخ مع دارسي الفقه والأصول ! » .

ويستمر الكاتب في نقده وغضبه مستصرخا ضمائر الفقهاء أن يهتموا بدراسة القضايا الجديدة الحيوية فيقول :

« ولا بد أن يلفت نظرنا ذلك الدفاع الحار الذي يستमित البعض في إعلانه لتأكيد ضرورة استمرار الرقابة الشرعية من داخل البنوك الإسلامية في حين لانسمع لهؤلاء صوتا يذكر في شرعية أوضاع بغير حصر تعشش في أرجاء واقعنا ، وتهدر مصالح الخلق ، وتملا حياتهم كآبة وعسرا ..

إننا بحاجة إلى فقه للمرحلة يعيش الأزمة ويتبنى أحزان الأمة ، ويعلن على الناس بصوت عال يرضى الله كلمة الشرع وحكمه في مختلف قضايا الإنفاق والاستهلاك والإنتاج والأداء والإنجاز والحقوق والحريات »

ويستعرض الكاتب بعضا مما يريد بحثه من هؤلاء العلماء فيشير للموضوعات التالية :
كيف ننفق أموال المسلمين - واجبات الأغنياء تجاه الفقراء . واجبات الحكومات الغنية تجاه الجياع في ديار الإسلام - كيفية استخلاص حق الفقراء في أموال الأغنياء - مسئولية المسلمين تجاه ديارهم إذا تراكت على كاملها الديون ، واضطروا إلى استجلاب خبزهم ممن لا يكونون لهم ودا - شرعية استثمار أموال المسلمين في غير ديارهم وفي غير صالح جماعاتهم ، وأولويات توظيف الأموال في ظروف الأزمة ، هل توجه إلى المدارس والمصانع أم إلى إقامة المساجد وتنظيم أفواج الحج والعمرة ؟ - حكم الشرع في الحياة الباذخة التي تحياها شرائع بذاتها في مجتمعات المسلمين ... الخ .

وينتقد الكاتب اللهجة الغالبة على الخطاب الفقهي في زماننا وفي مختلف عصور الجزر في التاريخ الإسلامي ، لأنها تفتقد لأمرين : حسن قراءة النصوص وحسن قراءة الواقع .
إن أحكام المعاملات ليست فرمانات إلهية ، وإنما تطبيق النصوص له شروطه الموضوعية التي ينبغي أن تتوافر ، وله مصالح منشودة ينبغي أن تتحقق .

وعند أهل الأصول فإنه إذا لم تتوافر تلك الشروط أو إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة ، فلا محل للتطبيق في الأولى وتغلب المصلحة على النص في الثانية .

فقد امتنع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عن تطبيق حد السرقة في عام المجاعة لأن الشروط الموضوعية لتطبيق النص ليست قائمة ، فلا محل لتطبيق حد السرقة والناس جياع .

وعندما أفتى الفقهاء بجواز تسعير السلع رغم النهى الصريح عنه فى الحديث الشريف فإنهم رأوا مصلحة جديدة بالتقديم على النص ، وأثبت ذلك ابن القيم حين قال : إن النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن التسعير لعدم وجود ما يقتضيه ، ولو كان لفعله ، وقد أدان ابن القيم عزلة الفقهاء عن الواقع ، وفسر ذلك بتقصيرهم فى معرفة الشريعة ومعرفة الواقع .

ويقول الإمام القرافى : « إذا جاءك مُستفتٍ فلا تجره على عرف بلدك ، ولا تفتنه بالمسطور فى كتبك ، ولكن اسأله عن عرف بلده ، وافقه به ، فإن الجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين .»

وقد أفتى إمام الحرمين بحرمة أداء فريضة الحج على الحاكم المسلم إذا ما أدى غيابه إلى الإضرار بمصالح المسلمين (٢٠٧)

وأمام سلبية الفقهاء وانسحابهم وعجز التيارات السلفية عن بلورة برامج واضحة لعدم مصارحتهم بأهدافهم الحقيقية صار الحل الإسلامى محاطا بالغموض ، بل بات هلاميا تتعدد بشأنه الاجتهادات ، لكن لا أحد يعرف بالضبط هيئته وملامحه ، مما يفرغ الحل الإسلامى من مضمونه ويلقى به فى رسوم الشكليات ، وهذا مانشده فى أكثر التطبيقات الإسلامية ، فالورع والتقوى إذا لم يترجمان إلى سلوك قويم ، والقوانين إن لم تكن وسيلة لنشر الحق والعدل والشورى إذا لم تصب فى مجرى الحرية أهدرت مقاصد الشريعة .

إن الشريعة تنحاز إلى قيمة الحرية ، من أجل ذلك ورد فى حاشية ابن عابدين أنه إذا اختلف اثنان على طفل أحدهما مسلم يدعى أنه عبد له ، والآخر من أهل الذمة يدعى أنه ابن له فإن القاضى يحكم لغير المسلم ، لأن تنشئة الطفل على الحرية وإن كانت فى غير الإسلام أرجح من تنشئته على العبودية فى ظل الإسلام .

وإذا انتقلنا إلى الحالة الثانية - وهى التجارب التطبيقية فى الحكم . سنجد أن التجارب المعاصرة التى وصلت فعلا إلى السلطة قد فشلت فى تحقيق روح الإسلام ، وأهدافه السامية فى العدل والحرية والشورى ، كما تعثرت فى تسيير شئون الدولة .

(٢٠٧) الأهرام فى ١٢/١/١٩٨٧ من ٧ مقال بعنوان : أفتونا مشكورين ! بقلم فهمى هويدى

فالحكم فى إيران باسم ولاية الفقيه لم يفرز إلا حكما استبداديا تسلطيا ، قام بتصفية جميع معارضيه ، لاتصفية سياسية فحسب ، بل تصفية جسدية ، ولم يكتف بخصومه ، بل قام بتصفية الأجنحة التى لم تظهر ولاء تاما له من داخل النظام نفسه .

وقد عجز هذا النظام عن القيام بأية عملية للتغيير الاجتماعى ، وأثبت أن التجربة الإيرانية لم تقدم حلا حقيقيا لأزمة التخلف السياسى والاجتماعى التى تعيشها المجتمعات النامية ، هذا فضلا عن السلوك المتناقض إزاء الامبريالية الغربية والأمريكية على وجه الخصوص والتى أسماها الخمينى بالشيطان الأكبر .

لقد جذبت إيران حين ثارت اهتمام العالم وأعجابه ، وأثارت آمالا كبيرة فى ثورتها وما يمكن أن تساهم به فى إثراء تجربة العالم الثالث ، ودعم توجهاته فى الحرية والتنمية والرخاء . ولكن ممارسات النظام الحالى « نظام حكومة الملالي » الذى قتل الحرية والمعارضة فى إيران ، هذا النظام نفسه هو الذى قدم الصورة المضادة للنموذج الذى كانت تحلم به شعوب العالم الثالث .

إن صورة إيران الثورة هى صورة انفراد رجال الدين بالحكم ، وصورة المحاكمات الصورية المتعجلة التى كان « خلخالى » يصدر فيها أحكام الإعدام بالجملة بسرعة غريبة تستهين بأرواح الأحرار .

وأصبحت إيران الشاه - التى كانت رمزا للاستبداد والقهر والظلم الاجتماعى - أكثر إشراقا وتماسكا واستقرارا من إيران الخمينى والاستبداد الدينى وظل الله فى الأرض !! وسوف نستعرض هنا ما يؤكد ذلك مما عبر عنه بعض الباحثين الإيرانيين ورموز المعارضة الإيرانية فى الخارج :

فالدكتور عبد الله جويس الباحث الإيرانى فى جامعة بوخوم بألمانيا بعد أن تحدث عن التركيبة المعقدة للمجتمع الإيرانى - حيث يضم تجمعات غير متجانسة - تحدث عن ملامح مستقبل النظام فى إيران وأسباب استمراره فى الحكم حتى الآن .

فذكر أن إحدى التركيبات المعقدة للحكم فى إيران تعتمد على تمازج العناصر الدينية - الأخلاقية - السياسية فى آن واحد ، فالمراجع الدينية المتمثلة فى المؤسسات الخيرية والدينية « إدارة قضايا الخمس ، والزكاة ، وارث الأموات ، وأراضى الوقف ، تمتزج امتزاجا كليا مع

المؤسسة السياسية في السلطة . وهذا الامتزاج هو أحد عناصر استمرارية النظام في الحكم رغم كل ما يقترب من مأسى .

ويضيف د . جويس : ولقد جعل هذا الوضع من شخصية الملا والشخصية السياسية الحاكمة وجهين لعملة واحدة بحيث أصبحت التفرقة بين الشخصيتين شبه مستحيلة وبحيث أصبح الانقضاخ على السلطة السياسية هو انقضاخ على سلطة الملا وبالتالي على السلطة الإسلامية .

وعن رسم ملامح النظام الإيراني يتحدث دكتور جويس عن جانب آخر وهو أن التجربة الاقتصادية الإيرانية أي ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي أدت إلى اتساع الظواهر السلبية مثل زيادة عمليات الاختلاس « بنك صابرات » سرق منه حوالي ٢٠٠ مليون دولار ، أو اتساع نطاق ظاهرة الرشوة مما دعا الحكومة الإيرانية في الآونة الأخيرة إلى الاستتجاد بعلماء الاقتصاد الحر الغربيين وعلى رأسهم « فولكر تينهاوس » من جامعة بوخوم . ألمانيا ، وجمشيت أموزغار وزير النفط في فترة حكم الشاه لتقديم المشورة لها لإنقاذ الاقتصاد الإيراني من ورطاته .

وليس غريبا - والأوضاع كذلك - أن يسعى كثير من العلماء الإسلاميين للمناداة بفصل الدين عن الدولة ، ومن ممثلي هذا الاتجاه أستاذ الفلسفة عبد الكريم شورش .

كما ليس غريبا أن يؤدي المد المتوحش للمدرسة السلفية إلى ردة فعل معاكسة تتمثل في عدم التزام الناس بالمبادئ الإسلامية ، وبالتالي عودة ظهور الاعتقادات المجوسية والانتماء إلى المسيحية ، وهذه من مظاهر هزيمة المدرسة السلفية التي اعتقد أنها ستكتمل على يد رجال الدين أنفسهم والذين يديرون أمور البلاد بشكل عشوائي والذين لم يعد لهم من سند سوى وسائل القمع المتمثلة في الحرس الثوري وهذا - بالطبع - بالإضافة إلى التحالف المقدس مع رموز البازار ورجال الأسواق الصغيرة وهو التحالف الذي يشكل العمود الفقري السياسي لبلادنا .

أما الدكتور مهرداد خونساري زعيم حركة إيران الدستورية والمعروفة باسم « خط مقدم » أو « الخط الأمامي » فيقول في شهادته عن حال النظام وحال المعارضة بعد ١٧ عاما على إعلان الجمهورية في إيران :

« النظام الإيراني يواجه حزمة من الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لاحت لها ، فعلى النطاق الدولي يعاني من عزلة متزايدة بسبب سلوكه غير الرشيد في مساندة الإرهاب

الدولى وإعاقته لعملية السلام فى الشرق الأوسط وسعيه الأخرق غير المفهوم لامتلاك أسلحة الدمار الشامل .

وقد أصبح مفهوما بعد ١٧ سنة أن آيات الله - ببساطه - غير قادرين على إدارة دولة معقدة وصعبة مثل إيران ، وتقديم نمط الإدارة الجيدة والمنضبطة التى تحتاجها ، وأصبح واضحا أن قادة هذا النظام إذا لم يفتحوا الباب ويسمحوا لآلاف من المتعلمين والتكنوقراط الذين دربهم بلدنا لسنوات طويلة بأن يشاركوا فى بناء البلد بشكل بناء فلن يتحقق شئ تقريبا ، وستواصل إيران خطها البيانى الهابط .

على أية حال فإن هؤلاء القادة استمروا فى صيانة ورعاية احتكارهم للسلطة متجاهلين كل الجقائق السابقة سعيا لمصالحهم الخاصة وخوفا من فقدانهم النفوذ والسلطة .

وأضاف د . خونسارى : « لقد اختزل النظام أسباب وجوده فى سبب وحيد هو صيانة مصالح النخبة ، والتى جاءت لتستمتع بمغانم السلطة ، ولم يعد أحد منهم يتذكر حرفا واحد من الشعارات التى بذرتها الثورة وألهمت بها خيال الناس منذ ١٧ عاما .

الإسلام بالنسبة لهذه المجموعة الحاكمة هو رخصة للحكم ، وهذا مقدم على أى معنى آخر ، وهذا هو سبب فقدان هذا النظام لشرعيته التى يعوضها بديكتاتورية متوحشة عنيفة لاتمنح الشعب نصف فرصة للتعبير عن رأيه .

و د . خونسارى لا يرى ضروريا أن تجرح المؤسسة الدينية ويعترف بخدماتها فى حراسة القيم الأخلاقية للأمة « إلا أننا يجب أن نفصل الدين عن الدولة ويجب أن ينحى رجال الدين من التدخل المباشر فى الأمور السياسية التى أظهرها فيها عدم كفاءة كبيرة » .

أما رئيس الجمهورية الإيرانية السابق الحسن بنى صدر فيرسم ملامح الوضع الاقتصادى الذى تدنى كثيرا عما كان عليه فى عهد الشاه والأرقام خير شاهد على ذلك يقول :

« تضاعف عدد السكان فى إيران فى فترة الثورة من ٢٠ مليونا عام ١٩٧٩ إلى ٦٠ مليونا اليوم وانخفضت عوائد البترول وغابت الشروط التى تسمح بالاستثمار ، وفى أثناء رئاستى كانت بعض دخول العائلات الإيرانية العادية تزيد على مصروفاتهم لأول مرة فى التاريخ ، وظهرت بعض المؤشرات لخروج البلاد من الفقر عام ١٩٨١ ولكن فى بداية نوفمبر ١٩٩٥ أعلن وزير الاقتصاد الذى كان كذلك رئيسا لفرقة التجارة والصناعة « لكى يكون دخل كل عائلة مساويا للدخل

السابقة للثورة بسنتين ، فإن إيران تحتاج إلى عائد بترولى يزيد على مائة مليار دولار ، وفى الوقت الحالى فإن هذا العائد لايتجاوز ١٤ مليار دولار .

وأصبح العائد لكل نسمة من دخل البترول قبل الثورة بسنتين يقسم على سبعة فى الوقت الراهن . وفى بداية الثورة كان سعر الدولار حوالى ٧٠ ريالاً ، أما اليوم فسعره زاد ٤٥ مرة فى السوق الرسمى ، وستين مرة فى السوق السوداء ، وفى بداية الثورة كان سعر برميل البترول ثابتاً على ٢٤ دولاراً أما الآن فسعره ١٧ دولاراً وبالتالى تدهورت العملة الإيرانية .

وفى فترة أزمة الرهائن الأمريكين كان الفائض المالى لدى إيران ١٧ مليار دولار أما فى الوقت الراهن فإن الديون الخارجية حسبما أعلن رئيس البرلمان الإيرانى بنفسه ، بلغت ٤١ مليار دولار ، وهذا بالرغم من تضاعف الكمية المصدرة من البترول :

ويضيف الرئيس بنى صدر : « لقد اقترنت ظاهرة الفقر بظاهرة عدم المساواة فى آلية واحدة ، فلقد كانت السياسية الاقتصادية أيام الشاه تقوم على الحرية الاقتصادية والتوحد مع الاقتصاد الدولى ومؤسساته ، أما بعد الثورة فقد أصبحت الموضحة هى شعار : « يحيا التحرير الهمجى الوحشى للاقتصاد ويسقط الارتباط بالاقتصاد العالمى » وكان تنفيذ هذه السياسة مؤدياً إلى احتكار ثروة البلاد فى أيادى الأقلية وإغراق أغلبية الشعب فى فقر عميق ، وأشارت الإحصاءات الرسمية إلى أن ١٠٪ - ٢٠٪ من الشعب يتحكمون فى ٨٠٪ - ٩٠٪ (٢٠٨)

من العرض السابق يتضح مدى التدهور الذى أصاب إيران على يدى حكومة الملأى كما تفتضح المصالح الشخصية الكامنة وراء شعارات الحكومة الإسلامية وأن هذه الشعارات ليست إلا ستاراً واستغلالاً للدين للسيطرة على الحكم .

أما السودان فقد مرت بتجربتين بانستين الأولى أيام حكم جعفر نميرى الذى تقلب بين الأنظمة والاتجاهات المختلفة ، فقد كان فى بداية حكمه محسوباً على اليسار مستقطباً للقوى الوطنية والتقدمية ، ثم انقلب عليها ، وأصبح فى نهايته مستنداً إلى أشد القوى رجعية وجهالة . لقد أصدر التميميرى قرارات متسارعة بتطبيق الشريعة وجعل من نفسه أميراً للمؤمنين ، وكان الدكتور حسن الترابى - الذى أغواه على ذلك - مستشاره الأثير لديه . ولم تصدر هذه

(٢٠٨) الأهرام فى ١٩٩٦/٣/٣ ص ٧ ، تحقيقات وتقارير خارجية - إيران من الخارج ٢ التحالف المقدس بين آيات

الله والبازار ، تحقيق د . عمرو عبد السمیع

القرارات إيماناً وتديناً ، بل كان الهدف منها الدعاية الرخيصة واستغلال العاطفة الدينية لدى جماهير الشعب السودانى ، لأن هذه القرارات لم تمنع ما كان يعانيه الشعب السودانى من مظاهر الظلم الفادحة ، والمجاعة التى كانت تفتك به ، والتآمر مع الصهيونية لنقل يهدد الفلاشا إلى إسرائيل عبر السودان مقابل رشاوى يهودية بملايين الدولارات ، بل استغلت هذه القرارات فى إصدار أحكام الإعدام الظالمة ضد كثير من الوطنيين ورجال الدين المخالفين مثل إعدام الشيخ المسن محمود طه ، وإصدار أحكام بقطع أيدي بعض الجياع لأنهم تجرأوا على تناول مايسد رمقهم ويخفف عنهم بعض آلام جوعهم فى نفس الوقت الذى لم تمنع فيه قرارات تطبيق الشريعة من الاستنزاف الدائم لثروة البلاد ومن سرقات الحكام المفضوحة لأموال الشعب .

وهل دعاة تطبيق الشريعة لتجربة النميرى وطالبوا المعارضين بأن يمنحوه فرصة رغم كل السلبات السابقة ، لأن هذه السلبات لاتعنيهم ، إنما كل مايشغلهم هو التطبيق الشكلى لحدود السرقة والزنا والخمر والحكم بتكفير المعارضين .

ولقد أثارت هذه القرارات أزمة حادة فى جنوب السودان ، وكانت من العوامل الأساسية فى تفاقم الحرب الأهلية وتصاعدها .

وحين قامت الثورة ضد النميرى وتم خلعها حاولت القوى التى ساندته وأغوته أن تتبرأ منه ومن حكمه ومن قراراته بتطبيق الشريعة التى تحولت إلى فضيحة عالمية .

وبسبب تحالف الاخوان مع نميرى ومبايعتهم له إماما رفض الصادق المهدي زعيم طائفة الأنصار ورئيس حزب الأمة التحالف مع الاخوان المسلمين .

فحين دعا حسن الترابى لإقامة جبهة للأحزاب الإسلامية رد الصادق المهدي بأن تجربة مايو (فترة نميرى) لايمكن تجاوز ماتم بها ، فعلى الصعيد الإسلامى كانت التجربة المسماة إسلامية تجربة مرتجلة ليس لها أى قيمة وكان القصد منها هو الاستغلال السياسى ومخالفة لما أجمعت عليه الحركة الإسلامية فى السودان ، وهى تجربة مرفوضة أسأت للإسلام وشوخته ، وتلاعبت بالشريعة ، ومكانها الفعلى مزبلة التاريخ ، فهى تجربة ظالمة قطعت مائتين من أيدي الجياع بينما أعلنت للشباب أنهم طلقاء إذا ربوا الملايين التى سرقوها ، وفى ظل تجربته الإسلامية قام نميرى ببيع التزام السودان الإسلامى والقومى والوطنى ، فدعم إسرائيل بتهجير الفلاشا وباع شرف السودان بالموافقة على دفن النفايات الذرية الأمريكية فى تراب الوطن وقام

نميرى بإلقاء أوصاف الكفر والإلحاد على خصومه السياسيين وفقا لمزاجه الخاص وصمت الإخوان المسلمون فكيف يتم التحالف معهم عبر كل هذه الخلافات ، ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل قاموا بمبايعة نميرى إماما للدين ، فقبل أن يفكر الإخوان فى التحالف عليهم أن يجيبوا عن التساؤل : كيف قبلوا بمبايعة شخص جاهل وظالم وفاقد لكل أهلية قائدا للدين .

إن الذين بايعوا نميرى استخفوا بالدين والوطن ، ومن شاركه جرائمه ينبغي أن يحاسب بموجب قانون قصاص شعبى رادع ، ومن اكتفى بالبيعة فعلية أولا التوبة عن هذا الإثم ، ولايجوز القول بمبايعة نميرى بشروط لم يلتزم بها فهذا جهل بنظام البيعة فى الإسلام وفقدان نميرى لأهلية البيعة أمر واضح قبل الدخول فيها ، لذلك كان الدخول فيها مع معرفة عدم أهليته جرم ، إن تجربة نميرى سبة للإسلام (٢٠٩)

وعلىنا أن نتبرأ منه ومن حكمه ومن قراراته بتطبيق الشريعة التى تحولت إلى فضيحة عالمية .

ثم جاءت التجربة الثانية فى السودان بانقلاب البشير الذى دبرته الجبهة الإسلامية بقيادة د . حسن الترابى وخانت بذلك الميثاق الذى سبق وأن وقعت مع كل القوى السياسية فى السودان بإدانة الانقلابات العسكرية والتعهد بعدم المشاركة فيها أو مساندتها بأى شكل من الأشكال .

وقام انقلاب البشير - الترابى بتصفية كل القوى المعارضة وبتصعيد الحرب الأهلية فى جنوب السودان بل وفى كثير من أرجاء السودان واحتضان الجماعات الإرهابية التى تتستر بالدين والتى تعمل على نشر الفوضى وتدير المؤامرات والانقلابات بالقوة المسلحة والإرهابية فى البلاد العربية والإفريقية وتتيح لها فرص التمويل والتدريب والتسلح .

فهل ساهمت هذه التجربة - أى حكم الجبهة الإسلامية فى السودان - فى حل مشكلات الشعب السودانى ؟!

الواقع يقول إن الأزمات الاقتصادية والاجتماعية تتفاقم ، فالسلع تختفى والأسعار ترتفع فوق طاقة طبقات عديدة من المجتمع السودانى ولايستفيد من هذه الأزمات سوى شركات توظيف الأموال الإسلامية التى يمتلكها ويحتكرها أعضاء الجبهة الإسلامية ، والحرب الأهلية فى الجنوب فى تصاعد مستمر تستنزف طاقة الشعب السودانى من دماؤه وموارده ، وجبهة المعارضة لنظام

(٢٠٩) جريدة الأمالى فى ٨/٥/١٩٨٥ من ١٠ ، الصادق المهدي : لن نتحالف مع الإخوان الذين بايعوا نميرى

إماما .. وباعوا أنفسهم له بثمن بخس !

البشير - الترابى تتسع فى الداخل والخارج وتعقد المؤتمرات لتنظيم صفوفها ، وتجعل من العمل العسكرى أحد وسائلها لإزاحة هذا النظام الاستبدادى ، وهذا مما يشغل الشعب السودانى بنفسه ويعوقه عن العمل الإيجابى لتطوير حياته وتحسين مستوى معيشته والتغلب على مخاطر الحروب والمجاعات بسبب ماتخلقه الجبهة الإسلامية من مشكلات التعصب والانفراد بالسلطة .. ولكن القصة لم تتم فصولها ، والشعب السودانى لم يقل كلمته النهائية بعد .

وغير إيران والسودان كانت هناك محاولات لتطبيق الشريعة الإسلامية : فى السعودية وباكستان وأندونيسيا وليبيا .

وانتهت هذه المحاولات بأنظمة للحكم شمولية واستبدادية بعيدة كل البعد عن روح الاسلام الداعى إلى الحرية والعدالة والمساواة والشورى وبعيدة أيضا عن كل القيم التى دعت إليها جميع الأديان وكل الفلاسفة والمصلحين على مر العصور .

إن هذه المحاولات التى أخفقت لم تترك أى أثر على فكر الجماعات الإسلامية والمنادين بالحكومة الإسلامية بل إن هؤلاء الذين يتباكون على الحرية فى أوطانهم - وقد يكونون فى هذه الجزئية على حق - لم يظهروا أى استنكار لقتل الحرية على يد مدعى الإسلام فى إيران أو السودان أو غيرها من البلاد التى ابتليت بحكم هذه التيارات التى تستر برداء الإسلام .

وإذا وجهوا بهذه الإخفاقات المعاصرة ربوا بأن هذا ليس هو الإسلام وأن خطأ النميرى أو ضياء الحق مثلا هو خطأ أشخاص وليس خطأ الإسلام فى ذاته ، وكأن المفروض أن ينزل الإسلام بنفسه ليطبق أحكامه بدلا من أن يقوم بشر بتفسير وتنفيذ هذه الأحكام ، إن الحكم عملية بشرية ، حتى فى تنفيذ النصوص يتدخل العنصر البشرى فى اختيارها وتفسيرها .

وإذا وجهوا بتجارب التاريخ الإسلامى البعيد راوغوا ولجأوا إلى النصوص يرسمون من خلالها صورة وردية للتاريخ الإسلامى ، يستعرضون الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التى تتحدث عن الشورى والعدالة الاجتماعية وحرمة المال والدم والعرض .

ولكن هل تغنى النصوص وحدها عن الرجوع إلى واقع التاريخ .. هل تكفى النصوص وحدها فى تفسيره ؟ إنهم يكتفون بهذا ويغمضون العين عن الواقع المعاصر ويتجاهلون التاريخ ودروسه .

فطوال الجزء الأكبر من التاريخ الإسلامى - كما يقول دكتور فؤاد زكريا - كان الحكام يملكون نصوصاً قرآنية وأحاديث نبوية يمكن أن تستخلص منها مبادئ رفيعة وقيم سامية ، ولكن هذا لم يمنع معظمهم من أن يحكموا حكماً مطلقاً ، فيعيثون بأرواح المسلمين ، ويتلاعبون بأموالهم ويصادرون حرياتهم .

إن دعاة تطبيق الشريعة يرتكبون خطأ فادحاً حين يركزون جهودهم على الإسلام كما ورد فى الكتاب والسنة ، ويتجاهلون الإسلام كما تجسد فى التاريخ ، أعنى حين يكتفون بالإسلام كنصوص ، ويغفلون الإسلام كواقع ، ويزداد هذا الخطأ فداحة إذا أدركنا أن محور دعوتهم هو مشكلات الحكم والسياسة ، وتطبيق أحكام الشريعة ، وكلها مشكلات ذات طابع عملى لا يكفى فيها الرجوع إلى النصوص ، وإنما ينبغى أن يكملها على الدوام الاسترشاد بتجربة الواقع (٢١٠)

وفى أفغانستان شاهدنا أبلغ مثل لتفريغ الشريعة من مضمونها فى سبيل الحرص على الشكليات وظهر هذا فيما اتخذته حركة الطالبان الأفغانية من قرارات بعد استيلائها على العاصمة كابول من حرمان المرأة من العمل والتعليم . الذى هو فريضة على كل مسلم ومسلمة - وإجبارها على ارتداء الخمار والنقاب ، والزام الموظفين الحكوميين والعاملين فى الجيش بسرعة إطلاق لحاهم خلال شهر ونصف على الأكثر حتى لا يتعرضوا للعقاب ، وذلك تمشياً مع الشريعة الإسلامية فى فكر الطالبان !! (٢١١)

(٢١٠) د . فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة ص ٩ ، ١٠ .

(٢١١) الأهرام فى ٢٩ / ١ / ١٩٩٦ ص ٤

الفصل الثالث

ركائز الحكم الإسلامى
فى نظر قادة الإخوان المسلمين
وغموض طبيعة الدولة

الفصل الثالث

ركائز الحكم الإسلامى فى نظر قادة الإخوان المسلمين وغموض طبيعة الدولة

آراء متعارضة لحسن البناء :

يحرص حسن البناء وكثير من قادة الإخوان المسلمين فى بعض المواقف على الابتعاد بفكرهم عن الاتهام بالثيوقراطية والسلطة الدينية أو الاستبداد الدينى برغم أنهم فى كثير من المواقف - كما سبق وأن تحدثنا - تكلموا بصراحة عن الدولة الدينية وضرورة أن يكون لرجال الدين سلطة وإلا فقدوا وظيفتهم وأهميتهم ، وأن العمل بالسياسة شرط للإيمان .

ومع ذلك فإنهم - بدافع التقية والتخفى ، أو حتى ليقعوا تحت طائلة القانون - يحاولون أن لا يتصادموا مع الدستور والقوانين القائمة ، ويعملون على التكيف معها ، والتأقلم ولوشكليا حتى يبعدوا أنفسهم عن الشبهات والمساطة .

ولأن كثيرا من تصريحاتهم لاتعبر عن إيمان ركيز فى قلوبهم ، لذلك جاءت متعارضة وأحيانا متناقضة .

ففى رسالة " مشكلاتنا الداخلية فى ضوء النظام الإسلامى " تحدث حسن البناء عن دعائم الحكم فى الإسلام فحصرها فى ثلاث ::

- ١- مسئولية الحاكم : فهو بين يدى الله وبين الناس وهو أجير لهم ، وعامل لديهم .
- ٢- وحدة الأمة : فالأمة الإسلامية واحدة ، لأن الأخوة التى جمع الإسلام عليها القلوب أصل من أصول الإيمان لا يتم إلا بها ، ولا يمنع ذلك حرية الرأى ، وبذل النصيح من الصغير إلى الكبير ومن الكبير إلى الصغير ، ثم وضع شروطا لهذه الحرية فذكر أن الفرقة لاتكون فى الشئون الجوهرية فى الأمة الإسلامية ، لأن نظام الحياة الاجتماعية الذى يضمها نظام واحد هو الإسلام ، وهو معترف به من أبنائها جميعا ، والخلاف فى الفروع لا يضر ، ولا يوجب بغضا ولا

تخصومة ولا حزبية يدور معها الحكم كما تنور ، ولكنه يستلزم البحث والتمحيص والتشاور وبذل النصيحة ، فما كان من المنصوص عليه فلا اجتهاد فيه ، وما لا نص فيه فقرار ولى الأمر يجمع الأمة عليه ، ولا شيء بعد هذا .

ومن هنا يتضح أن المساحة المحدودة للخلاف - التي سمح بها حسن البنا - عاد وصادرها بقرار ولى الأمر الذى يجمع الأمة عليه ولا شيء بعد هذا ؟ ! فأتين حرية الرأى والشورى ؟

٣- احترام إرادة الأمة : فمن حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة ، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير ، وعليه أن يشاورها ، وأن يحترم إرادتها ، وأن يأخذ بالصالح من أرائها ، وقد أمر الله الحاكمين بذلك فقال " وشاورهم فى الأمر " والنظام الإسلامى فى هذا لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحا بدونها (٢١٢)

وإذا كان حسن البنا قد صابر فى الدعامة الثانية - من الناحية العملية - حق الاختلاف بقرار ولى الأمر ، وهنا - فى الدعامة الثالثة - بعد أن تحدث عن مراقبة الأمة للحاكم وعن المشاورة المزدوجة وعن احترام إرادة الأمة ، عاد وألقى بزمام الأمر كله للحاكم الفرد ، فله أن يأخذ بالصالح من أرائها .

ولنا أن نتساءل : كيف تحترم إرادة الأمة ؟ وما المؤسسات التي تمارس ذلك ؟ وهل قرارها ملزم أم استشارى ؟ وما المقصود من أن الحاكم يأخذ بالصالح منها ؟ ومن الذى يحدد الصالح من غيره ؟ !! ألا يعد هذا - فى النهاية - سلبا لإرادة الأمة ؟

ويشير حسن البنا إلى اقتناعه بنظام الحكم الدستورى والنيابى عموما ، ويرى عدم تعارض دستور ١٩٢٣ أو النظام النيابى المصرى فى قواعدهما الأساسية مع ما وضعه الإسلام فى نظام الحكم ،

ولكنه يعود إلى نقض ما سلم به فيذكر أن هناك قصورا فى عبارات الدستور ، وسوما فى التطبيق وتقصيرا فى حماية القواعد الأساسية التي جاء بها الإسلام ، وقام عليها الدستور أدت " إلى ما نشكو منه من فساد ، وما وقعنا فيه من اضطراب فى كل الحياة النيابية " ويؤكد حسن البنا أن دستور ١٩٢٣ - الذى وقف بنا فى منتصف الطريق نصا وتطبيقا - غامض وغير واضح ولا مفصل ، ولأن هذا هو جوهر موقفهم من دستور ١٩٢٣ ومؤسساته ومن الأحزاب القائمة ، فقد أعلن الإخوان أن القرآن دستورنا فى مواجهة دستور ١٩٢٣

(٢١٢) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى ص ٢١٢-٢١٣

أما بالنسبة للأحزاب فيرى حسن البنا أنها سيئة هذا الوطن الكبرى ، وهي أساس الفساد الاجتماعي ، أي أن فكرة إلغاء الأحزاب واستبدالها بحزب واحد هي أحد مكونات مفهوم الإخوان المسلمين بخصوص الأحزاب (٢١٣)

وهي فكرة تنفي الرأي الآخر وتضيق به وتهدم مبدأ الشورى الإسلامي .

ويذكر د . ميتشيل أن وجهة نظر حسن البنا التي عبر عنها الهضيبي وبعض كتاب الجماعة ترى أن النظام البرلماني الموجود في مصر يمكنه ببعض الإصلاحات الوفاء بالمتطلبات السياسية التي يتطلبها الإسلام في الدولة الإسلامية (٢١٤)

الإخوان يخوضون الانتخابات :

واستطرادا مع هذا الاتجاه اتخذ المؤتمر السادس للإخوان المسلمين المنعقد في يناير ١٩٤١ قرارا " بالإذن لمكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين بالتقدم بالأكفاء من الإخوان إلى الهيئات النيابية المختلفة ليرفعوا صوت الدعوة وليعلنوا كلمة الجماعة فيما يهم الدين والوطن " (٢١٥)

وهذا القرار يصحح ما ذكره الدكتور سعد الدين إبراهيم الأمين العام لمنتدى الفكر العربي بالعاصمة الأردنية عمان وأستاذ علم الاجتماع السياسي بالجامعة الأمريكية بالقاهرة في الندوة التي نظمتها كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في أواخر عام ١٩٨٧ حول " واقع ومستقبل التيار الإسلامي في مصر "

فقد ذكر في الندوة أن الإخوان المسلمين اتخذوا في الستينات ثلاثة قرارات استراتيجية منها القرار الثاني وهو دخولهم الانتخابات البرلمانية في عامي ١٩٨٤-١٩٨٧ وذكر أن هذه القرارات شكلت انعطافة خطيرة في مسيرتهم وعلق على قرار دخول الانتخابات بأن الجماعة " لم تفعله منذ تأسيسها عام ١٩٢٨ " (٢١٦)

وهذا كما ذكرنا غير صحيح فعلاوة على قرار المؤتمر السادس حاول حسن البنا دخول الانتخابات وترشيح نفسه في الاسماعيلية عام ١٩٤٢ ولكن الفحاس باشا رده عن ذلك وأقنعه

(٢١٣) رفعت سيد أحمد : الدين والنزعة والثورة ص ٥٥ - ٧

(٢١٤) د . ميتشيل : الإخوان المسلمون ج ٢ ص ١٥٧

(٢١٥) السيد يوسف : الإخوان المسلمون هل هي صحوة إسلامية ؟ ج ٢ حسن البنا والبناء الفكري ص ١٠٤

(٢١٦) الأهرام في ٢٥/١٢/١٩٨٧ ص ١٢ تحت عنوان " علماء السياسة والاجتماع يناقشون : " واقع ومستقبل

التيار الإسلامي في مصر "

بالانسحاب لأن جماعته دينية لا يحق لها العمل بالسياسة وأغراه في سبيل الموافقة على الانسحاب بامتيازات قدمها النحاس لهم ساعدتهم على استعادة نشاطهم وإصدار مجلتهم الأسبوعية وفتح مطبعتهم

كما اشتركوا في انتخابات عا ١٩٤٤ التي أجراها أحمد ماهر باشا ولم ينجح منهم أحد واتهموا الوزارة بتزوير الانتخابات
آراء متعارضة حول الدستور والشرعية :

وقد هاجم حسن البنا الدستور أحيانا على أنه يتعارض مع الشريعة الإسلامية ، وفي أحيان أخرى ذكر أنه يتفق مع الشريعة في حوالي ٩٥ ٪ من مواده ، وما بقي بعد ذلك فيمكن تعديله بما يتفق مع الشريعة

ومما يؤكد هذه الحقيقة أن صالح عشموى هاجم مرة الدستور واتهمه بالخروج عن الإسلام ومعاداة شريعته ، وقد طلبت منه الحكومة العدول عن هجومه ، وإلا قدمته للمحاكمة ، فرفض العدول ، ولكن الشيخ حسن البنا نصحه قائلا : " اكتب يا صالح ما يطلب منك " (٢١٧)
وفي العدد الرابع من النذير السنة الأولى الصادر في ٢١ ربيع الثاني ١٣٥٧ هـ قلل حسن البنا من قيمة الدستور وسلطة الأمة

وفي العدد الخامس الصادر في ٢٨ ربيع الثاني ١٣٥٧ هـ دعا إلى توحيد السلطات ، وهذا مما يتعارض مع دعوته إلى احترام إرادة الأمة .
لم تقم الجماعة بأبحاث عن الحكومة الإسلامية :

وفي محاكمات الإخوان بعد محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في ميدان المنشية بالإسكندرية في ٢٦ أكتوبر عام ١٩٥٤ طرحت بعض القضايا الفكرية

فمن المناقشات التي دارت في المحكمة اتضح أن الجماعة لم تقم بعمل أبحاث عن الحكومة الإسلامية التي هي هدفهم الأسمى ، ولم تقدم اجتهادات فكرية بخصوص الحكومة الإسلامية وكيفية الحكم بالإسلام بدعوى أن " المكتبة الإسلامية مليئة "

(٢١٧) - السيد يوسف : الإخوان المسلمون هل هي صحوة إسلامية ؟ ج٢ حسن البنا والبناء الفكرى ص ٤٧

ففى إجابة هنداوى نوير على المدعى فى هذا الشأن قال :

أيام الأستاذ البنا طلبت منه أن يكتب فى هذا ، فقال لى : أذكر بالضبط أنه قال لى :

إحنا شعبنا كتب وكتابات والمكتبة الإسلامية مليانة !

رأى الهضيبى فى القانون المدنى والجنائى :

وعن اتفاق القانون المدنى مع الشريعة ذكر حسن الهضيبى وهو مستشار سابق - فى

المحاكمة أن القانون المدنى متفق مع الشريعة فى كثير من المسائل أوفى كل المسائل ، يعنى تقدر

ترجع القانون المدنى إلى أصول شرعية فيماعدًا مسألة الربا ، فأتا ، بنيتى كنت أحكم فى مسائل

على اعتبار أنها متفقة مع الشريعة فى القانون المدنى

وعن القانون الجنائى قال الهضيبى : القانون الجنائى كله تعازير ! كله تعازير ، وليس فيه

من الحدود الشرعية شىء ، ولكن الحدود الشرعية متى أوقفها ولى الأمر ، علينا الطاعة ونطبق

القواعد المعمول بها : التعازير !

الدفاع : هل يملك (ولى الأمر) هذا ؟

الهضيبى : يملك هذا !

وذكر الهضيبى أن كل العقوبات التى نص عليها فى القرآن والسنة سبعة . والباقى أغلاط

وجرائم وولى الأمر أن يعزر عليها وده عمل صح داخل فى حدود اختصاصه ، فأتا قلت

لحضرتك إن ولى الأمر أوقف الحدود لعله فى نفسه لا أعرفها ، وهذا من حقه ، فيبقى الباقى كله

تعازير مسموح بها شرعا

الدفاع : معنى هذا أنك طوال مدة خدمتك القضائية كنت راضيا عن نفسك : مستريح

الضمير ؟

الهضيبى أيوه ! (٢١٨)

هذا هو رأى المستشار السابق المتخصص فى القانون

مؤرخ الإخوان يقتل من قيمة الدستور :

ومع ذلك فإن مؤرخ الإخوان يقتل من قيمة الدستور ومن كفاح الشعب ومظاهراته ضد

إلغاء دستور ١٩٢٣ ومطالبته بإرجاعه ، فيتحدث عن مظاهرة كوبرى عباس عام ١٩٣٦ التى خرج

(٢١٨) - السيد يوسف : الإخوان المسلمون هل هم صحوة إسلامية ؟ ج ٢ الجماعة والعنف ص ١٩٠ ، ١٩١

فيها الطلبة يهتفون " بسقوط وزير بريطاني اسمه " سمويل مور " لأنه هو الذي أوحى بالغاء دستور ١٩٢٣ ويطالبون في منافاتهم بإرجاع هذا الدستور كما يهتفون بسقوط حكومة نسيم " وقد فتح كوبرى عباس فقسام المظاهرة إلى قسمين ، وحوصر كل قسم بقوات تطلق العيارات النارية ، والذي ببر هذه المؤامرة الفائرة ضباط انجليز على رأسهم حكامار القاهرة الانجليزى " رسل باشا " ويقول مؤرخ الإخوان :

لاشك أن مظاهرة كوبرى عباس هذه كانت الخط الفاصل فى حياتى ، كما أنها أيضا كانت حركة تاريخية جعلت الطلبة والأهالى على بينة من أن الانجليز أعداء ألداء
ثم بعد ذلك يقول : استطعت بعد الخوض بين جثث الزملاء الملقاة على الأرض أن أغادر الكوبرى وأنزل تحته حيث الأحراش والطين ، ومع ذلك لم نسلم من الطلقات فقد تابعونا بالرصاص أيضا ، ووقفت لحظة مع بعض الزملاء ودوى الرصاص يصم أذاننا، وهنا تمثلت أمامى صورة لى وقد أصبت وتضرجت فى دمانى وقابلت ربى ، فماذا أقول له حين يسألنى : فى سبيل ماذا قتلت ؟ سأقول له فى سبيل دستور ١٩٢٣

هل دستور ١٩٢٣ هو الدستور الذى أنزله الله ليحكم هذا العالم ؟
هل هو الدستور الذى قال الله تعالى فى شأنه " ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون "

هنا ، وتحت كوبرى عباس ، وتحت وابل الرصاص وشبح الموت يطاردنا فى كل مكان فى تلك اللحظة قررت إن كتبت لى الحياة لأصحح اتجاهى ولتكون حياتى كلها لله وحده ، ولأختطن لنفسى الخط الذى أراد الله للناس أن يسلكوه إليه وأن تكون جهودى جميعا فى سبيل إقامة الدولة الإسلامية التى لايرضى الله بغيرها بديلا (٢١٩)

وهذا التركيز على الدولة الإسلامية مع تجاهل الكفاح ضد الاستعمار والاستبداد والعمل من أجل الدستور والديمقراطية إنما هو وهم وتفتيت للجهود تضيع معه كل الأهداف .

لقد ركز الإخوان على الدولة الإسلامية كهدف وتجاهلوا الشروط التى يجب توفرها حتى تقوم هذه الدولة ويكون لها فعاليتها - كما يأملون - بل لقد تجاهلوا الطبيعة المحددة للدولة الإسلامية حيث لم تكن من القضايا الملحة لدى الإخوان لغياب الفكر المحدد الواضح فى ايدىولوجية الإخوان ولعدم وجود تراث نظرى واضح لديهم ، لذلك اتسمت معالم الدولة بالعموميات ، واضطر منظرو الجماعة على تأكيد المبادئ المرشدة للدولة الإسلامية لا المحددات

النوعية التي تركت للزمان والمكان واحتياجات الناس لعدم وجود أمثلة مقبولة في التاريخ الإسلامي فيما عدا فترة الخلفاء الراشدين (٢٢٠)

بين الدولة الإسلامية والدولة المدنية :

فالبينة السياسية للدولة الإسلامية ترتبط بثلاثة مبادئ

- ١- القرآن هو المصدر الأساسي للتشريع
- ٢- تدار الحكومة على أساس بدأ الشورى
- ٣- يجب أن يلتزم الحاكم التنفيذي بتقاليد الإسلام وإرادة الشعب ، وإما تفاصيل التنظيم السياسي فسوف تتبع من تلك المبادئ

وإذا كانت الأمة وحدها هي مصدر الحكم ، فإن الانحياز أمام رغباتها أمر يحتمه الدين .
ويصف البنا العلاقة بين الحاكم والمحكوم بأنها نوع من العقد الاجتماعي الذي يقوم الحاكم فيه بدور الوكيل أو الأجير

ومن هنا يستبعد النظام الملكي الذي يتوارث فيه الحكم ، لأن الأمة تقوم بانتخاب الحاكم ،
والقرآن الكريم لم يحدد طريقة معينة للانتخابات
ويرى الهضيبي أن تتم الانتخابات بالطريقة التي يراها الناس مناسبة
وعبد القادر عودة يراها عن طريق أهل الشورى على ثلاث مراحل أو مستويات ويلتزم
الشعب بالمبايعة التي أعطاها ممثلوه للحاكم الذي لا يتمتع بامتيازات خاصة .
وطاعة الحاكم مرتبطة بتنفيذه للقانون حسب العقد معه ، فإن أخفق أصبح الشعب في حل
من الولاء له

والشورى تعتبر ركنا أساسيا من أركان الدولة الإسلامية ، أما المؤسسة التي تطبق
الشورى من خلالها فهي أهل الشورى أو أهل الحل والعقد باعتبارهم ممثلين للشعب ، وطاعة أهل
الشورى واجبة على الحاكم والمحكوم طالما أنهم يمثلون الأمة مصدر السلطات
وقد سبق أن أشرنا إلى أن حسن البنا يرى أن الشورى غير ملزمة .
وأهل الشورى ينبغي انتخابهم في انتخابات شاملة ، أما عددهم وكيفية انتخابهم فتترك
لظروف كل عصر ومكان .

(٢٢٠) د . ميتشيل : الإخوان المسلمون ج ٢ ص ١٧٤ - ١٧٥

وفى تصور حسن البنا أن المؤهلات المطلوبة فى المتقدمين لانتخابات أهل الشورى تنقسم الى نوعين أساسيين

١- مشرعون نوو خلفية عامة

٢- رجال تمرسوا فى الزعامة كرؤساء العائلات والقبائل والجماعات المنظمة الأخرى .

أما عبد القادر عودة فله تصور يتسم بعمومية أكثر إذ كان يرى أن يكونوا فى غالبيتهم من أهل القانون ، أما الإجراءات المحددة فى هذا المجال فهى أمر تمروك للزمان والمكان وحتى يستطيع أهل الشورى أن يقوموا بواجبهم فيجب أن يتلقوا تقريراً عن كافة الأمور للتشاور وأخذ القرار

والسلطات التى تشتمل عليها الدولة الإسلامية تشتمل على خمس :

١- السلطة التنفيذية ٢- السلطة التشريعية ٣- السلطة القضائية

٤- السلطة المالية ٥- سلطة الإشراف التى يمارسها المجتمع غير أهل الشورى .

ويرى الإخوان أن هذه الدولة لن تتحول الى ثيوقراطية : طالما أن سلطة الحاكم مستمدة من الناس لا من الله ، كما أنها لن تسمح بقيام دكتاتورية طالما أن الشعب يستطيع أن ينحى حكامه إذا خالفوا شروط العقد ، وهى أيضا ليست ملكية طالما أن الحكم غير متوارث والفرد فى تلك الدولة له حقوق محفوظة ضمنها الإسلام ، والمسلمون وغير المسلمين يتساوون فى جميع الحقوق والواجبات والمسئوليات ، والحرية بكافة صورها سواء كانت حرية الفكر أو العبادة أو التعبير أو التعليم أو الملكية مكفولة بشكل واضح فى الإسلام .
والشريعة تنص على أن تتناسب الملكية مع درجة نفعها بلا إسراف ، وأن توزع الثروة الزائدة حسب ما تقضى به الشريعة الإسلامية . (٢٢١)

والخطوط العريضة لمعالم المجتمع الإسلامى والتى رسمها أحد قادة الإخوان المسلمين ومنظريهم وهو الدكتور يوسف القرضاوى لا تختلف كثيرا فمعالم نظام الإسلام للحياة فى نظره تتمثل فى الشورى فى الحكم والعدل فى توزيع الثروة والمساواة فى تطبيق قانون الشرع والإخاء بين أفراد المجتمع وفنائه ، وحرية الاجتماع والقول والنقد ، فى غير فحش ولا عدوان على الآخرين ، وسيادة القيم الإيمانية والمثل الأخلاقية على كل قيمة فى المجتمع ، وإعلاء رابطة الأخوة

(٢٢١) د . ميتشيل : الإخوان المسلمون ج ٢ ص ١٧٦ - ١٨٤

الإسلامية والعمل على تحقيق الوحدة الإسلامية الكبرى ، بدءا بالوحدة العربية . وجعل الإيمان بالله وبالأخرة ورسالة الإسلام الشاملة أساس التربية والتعليم ، ومحور التثقيف والإعلام ، وتطهير الثقافة من السموم الفكرية الغازية ومن رواسب عصور التخلف وإحياء التقاليد الإسلامية الأصيلة ومحاربة العادات والتقاليد الضارة الدخيلة من الميوعة والخلاعة والتحلل ، وتربية الشباب على معانى الجد والاستقامة ، والفتيات على معانى العفاف والحياء ، والشعب كله على معانى الحق والخير والطهر والقوة ، والدعوة إليها والجهاد فى سبيلها .. ويجوار ذلك كله الاستفادة كل الاستفادة بالعلم الحديث ووضع خطة للتفوق فيه والتبريز فى كل ميادينه واستخدام أقصى إمكانات التكنولوجيا المعاصرة لتطوير مجتمعنا واستغلال طاقاته الضخمة كلها المادية والبشرية * (٢٢٢)

ورغم التجاهل لكثير من المبادئ العصرية والألغام الكامنة وراء بعض البنود فإن كثيرا من هذه الأسس والركائز فى الدولة الإسلامية لا تختلف كثيرا عن أى دولة مدنية فلم هذا الضجيج والتقاتل ؟!

أمن أجل مجرد الأسماء والأشكال ؟! أم أنها هوية التميز والاستعلاء ؟! والهدف هو الوصول للسلطة مع أن الدين لم يكن وسيلة للاستيلاء على الدولة أو مستندا للوصول للسلطة

ومع ذلك فشتان بين هذه الركائز والنصوص المرنة والمستتيرة والمتقدمة ، وبين الواقع العملى لنشاط الجماعات الإسلامية ، سواء خارج الحكم أو داخل الحكم فى البلاد التى استطاعوا الوصول إلى السلطة فيها ، حيث جمدوا العقل وحجروا عليه ، ونزعوا من الأمة كل سلطة بدعوى أنهم ظل الله ولهم أن يحكموا بالحق الإلهى .

ها أشبه اليوم بالبارحة . إنهم لا يتعلمون من أخطائهم :

وإذا كنا قد استعرضنا بعض الأفكار لقادة الإخوان المسلمين فى مراحلهم الأولى وحتى محنة ١٩٥٤ عن موقفهم من الديمقراطية والدستور والأحزاب التى تتسم بالتناقض وعدم الثبات ، فإنه رغم الخبرة التاريخية التى مرت بهم ، ورغم التطورات الداخلية والرياح العالمية التى أصبحت تعلى من قيم الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان ، وتدين الشمولية والنظرة الواحدية ، وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة

(٢٢٢) الأهرام فى ١٨/١١/١٩٨٦ ص ٧ مقال بعنوان : " جدل فى غير أوانه " للأستاذ فهمى هويدى

رغم كل ذلك فيبدو أن الإخوان المسلمين لم يتعلموا من تجاربهم ، فلم يدرسوا أخطأهم ، ولم يدينوها ويعملوا على تصحيحها ، بل وجدنا قاداتهم الجدد يريدون نفس المفاهيم المتعارضة ، بل وتتفرع عنهم أشد الجماعات تطرفا ومعاداة للديمقراطية وتعدد الآراء بل واتهام معارضيتهم بأشنع مايتهم به إنسان من إلحاد وردة وتكفير ، فى نفس الوقت الذى يعملون فيه على تفكيك وحدة الأمة وتقسيمها إلى طوائف أو مواطنين بعضهم من الدرجة الأولى وبعضهم من الدرجة الثانية ، فيطالبون بفرض الجزية على غير المسلمين متجاهلين تغير الملابس إذ كان غير المسلمين معفوين من الجهاد ، أما الآن فلم تعد هذه الفكرة مطروحة فى الفكر الإسلامى المعاصر حيث يشترك غير المسلمين مع المسلمين فى الجندية وواجب الجهاد ويخضع الجميع لروح المواطنة .

مواقف متناقضة من الديمقراطية والأحزاب :-

ولنستعرض هنا بعض آراء قادة الإخوان المسلمين الجدد فى الثمانينات والتسعينات من هذا القرن .

فقد نشرت جريدة الأحرار فى ١٩٨٦/٦/٢ حديثا للمرشد الرابع للإخوان المسلمين الأستاذ محمد حامد أبو النصر الذى تولى قيادة الجماعة خلفا للأستاذ عمر التلمسانى ذكر فيه : أن أسلوب التربية والتوجيه والنصح والإرشاد هو أساس دعوة الإخوان المسلمين . أما عن موقف الجماعة من الأحزاب السياسية القائمة فقد ذكر أنه التعاون فيما يعود على البلاد بالخير والاختلاف الهادئ فيما تختلف فيه وجهات النظر ، والجميع يعمل لمصلحة البلاد .

أما عن الديمقراطية فقد قال : إننا نريد الديمقراطية ونطالب بأن تكون على وجه أكمل وأشمل يستظل بها الجميع ، وإنها ثمرة من ثمار الإسلام ، ولا يعترض الإخوان المسلمون على تعدد الأحزاب .

ولكنه حين سئل : هل الديمقراطية تناظر الشورى فى الإسلام ؟ لم يعط إجابة مباشرة ، وإنما قال : نظام الشورى يشب ويتروعز فى ظل الحرية ، فإذا لم تكن هناك حرية فى المجتمع ومتوافرة للجميع فليست هناك شورى حقيقية .

وحين سئل عن موقف الإخوان المسلمين من الجماعات الإسلامية الأخرى ذكر أنه موقف التواد والرحمة والتناصح الذى يجمع ولايفرق ، ولترك للإخوان حرية العمل الرسمى لأمكن

احتواء هذه الجماعات وترشيدها في إطارها الصحيح في ظل : " وما أتاكم الرسول فخذوه ،
وما نهاكم عنه فانتهوا " (٢٢٣)

وإذا كان هذا الحديث لم يقطع التواد والتراحم مع الجماعات المتطرفة فقد اتسم بالمرونة
والمهذوء والمراجع عن معاداة الديمقراطية والأحزاب ،

ولكن على النقيض منه كان موقف المرشد الخامس للإخوان المسلمين الأستاذ مصطفى
مشهور فقد نقل عنه الأستاذ فهي هويدى في أهرام ١٩٩٢/٨/٢٥ حول فكرة التعددية الحزبية
قوله : حول مدى قبول التعددية الأمر يحتاج إلى تفرقة بين مرحلة الدعوة ، حيث أن هناك أوضاعا
مفروضة ، ولا خيار للإسلاميين فيها ، وبين نموذج الدولة التي يتصورها المسلمون وأنا لأرى
محلا في الواقع الإسلامى لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام للدعوة لمبادئهم .

وحيث أن الجماعة تحتكر الإسلام ، فكل من عارضها يعتبر في نظره مخالفا للإسلام ومن
هنا يعتبر هذا التصريح تفسيراً لما قاله المرشد الرابع عن التعاون مع الأحزاب وعدم الاعتراض
على تعددها وموافقة على الديمقراطية ، وأن هذا هو موقفهم المفروض عليهم في مرحلة الدعوة
أما في مرحلة الدولة فلا مجال للمخالفين ولا لتعدد الأحزاب .

وتحضرنا هنا حكمة بليغة لابن المقفع تنطبق على هذا الرأي المتعصب الذي يضيق من سعة
الإسلام .

يقول ابن المقفع : " إن الدين يسلم بالإيمان ، والرأي يثبت بالخصومة ، فمن جعل الدين
خصومه فقد جعله رأيا ، ومن جعل الرأي دينا فقد جعله شريعة " (٢٢٤)

وإذا كان هذا هو موقف قادة جماعة الإخوان المسلمين ، فماذا عن موقف الجماعات
المتطرفة التي خرجت من عبايتها ؟

لقد اتخذت هذه الجماعات موقفا أكثر تطرفا وأكثر وضوحا وصراحة في العداء لكل من
عداهم من مسلمين وغير مسلمين .

يتضح هذا مما نشرته مجلة سرية باسم " كلمة حق " تعبر عن الموقف الفكرى للجماعة
الإسلامية وتعاليمها التي تدعو إليها .

(٢٢٣) جريدة الأحرار في ١٩٨٦/٦/٢ ص ٤ تحت عنوان : الأحرار تتفرد بلول حديث مع المرشد العام للإخوان
المسلمين

(٢٢٤) جريدة الأهرام في ١٩٩٦/١/٣١ العدد ٧٥٠ السنة الثامنة عشر من مقال للدكتور رفعت السعيد بعنوان
" التسلم وسطا "

فهى تتبنى فكرة الخلافة الإسلامية وتعتبر أنها الصيغة المثلى للالتزام بالإسلام وتطبيقه ،
ومايون ذلك فهو مرفوض ، بما فى ذلك التجربة الديمقراطية التى تعتبرها الجماعة الإسلامية
متعارضة مع تعاليم الإسلام

وفى العدد الثانى من هذه المجلة يوجهون اللوم للإخوان المسلمين لخوضهم الانتخابات
ولتحالفهم مع حزب الوفد وهم يعتبرون أن النظام الراهن مبتعد عن الإسلام غير ملتزم به ولا
متمثل لشرائعه وأحكامه ، وهم يتبعون فى تعريف المنكرات المذهب الوهابى ، وفتاوى الشيخ ابن
باز - مسئول الإفتاء فى السعودية . تحتل لديهم مكانة خاصة ، سواء مايتعلق منها بالبدع أو
مايتصل بتحريم التدخين أو الرأى فى إطلاق اللحى و ثياب المسلم ، وهم ضد تعدد الأحزاب
ويتبنون فكرة أن المجتمع الإسلامى لا يعرف إلا حزبين فقط : حزب الله وحزب الشيطان ولا
يزالون يطرحون فكرة إلزام غير المسلمين بدفع الجزية (٢٢٥)

أنهم يرفضون الديمقراطية لمجرد أنها تدعو إلى سيادة الشعب متجاهلين أن حقوق الله
فى شق منها هى حقوق الناس جميعا ، وأن البيعة فى الإسلام هى حق جمهور المسلمين فى
اختيار الحاكم وهى تعنى سلطة الشعب فى اختيار حاكمه وفى نفس الوقت تنفى البيعة السلطة
الدينية أى تنفى أن تكون السلطة أساسها الدين فقد تولى الخلفاء الراشدون الحكم بناء على
اختيار من الجمهور مباشرة كأبى بكر أوبعد الترشيح للخلافة كعمر بن الخطاب فكانت البيعة هى
المستند لتولى الحكم وهذا مما يتعارض مع منطق استناد السلطة إلى الدين أو تولى رجال الدين
السلطة (٢٢٦)

وهؤلاء المتطرفون لا يرون فى الحرية سوى أنها باب يطلق مجالات العبث وفعل المنكرات
ويرفضون تعدد الأحزاب بحجة أنها تقوم على تعدد الايديولوجيات فى حين أن المذاهب الفقهية
هى فى حقيقتها أحزاب فكرية فى أمور الدين والاعتقاد احتملها الإسلام .
وإذا كان الأمر كذلك فمن الأمور الأبسط والأهون أن يحتمل الإسلام أحزابا تجتهد فى
أمور الدنيا .

وإذا كانوا قد اهتموا بفرض الجزية ، فلم تشغلهم مسألة الزكاة المفروضة على المسلمين
لمحاربة الفقر وضبط ميزان العدل الاجتماعى (٢٢٧) رغم عشرات الآيات التى نزلت تأمر بإيتاء

(٢٢٥) الأهرام فى ٢ / ٦ / ١٩٨٦ من ٧ بعنوان : تقرير من أسيوط : الأزمة . لفهمى هويدى

(٢٢٦) الأهرام فى ٢٨ / ٦ / ١٩٨٤ من ٧ مقال بعنوان : الفكر السياسى الإسلامى والحكومة الدينية للدكتور جمال
الدين محمود

(٢٢٧) الأهرام فى ١٠ / ٦ / ١٩٨٦ من ٧ بعنوان تقرير من أسيوط : عندما يفلق باب الاعتدال ! لفهمى هويدى

الزكاة والإنفاق في سبيل الله وتحض على إطعام المساكين وتحذر من الكنز والشح والتطفيف والربا والميسر والظلم بكل أنواعه وتقيم العدل والتكافل .. لم يهتموا بهذا كله لأنه يمس الودائع المتراكمة بالمليارات لسادتهم من أمراء النفط والتي يتحكم فيها الصهاينة ملوك البنوك والمال في العالم الغربي

إن هذه الجماعات ترفض الواقع وتحن إلى الماضي غافلة عن مقاصد الدين والوظيفة الاجتماعية له ولذلك فهي لاتنقذ الحاضر ولا تصنع المستقبل بل تدمرهما وتتف عقبه في طريق التقدم .

يدعون أن الإسلام يعادى الديمقراطية ؟!

ولتأكيد ذلك نستعرض بعضا مما كتبه أحدهم وهو الأستاذ محمد إبراهيم مبروك في كتابه " مواجهة المواجهة " فقد أورد رأى جماعة الجهاد في معاداة الديمقراطية - وهي لا تختلف عن رأى " الجماعة الإسلامية " فى الفهم المغلوط لصحيح الإسلام

فيذكر فى ص ٧٢ أن الديمقراطية تحمل فى طياتها مخالفات جوهرية وعميقة للمنهج الإسلامى بما يجعلها فى تناقض صارخ مع الإسلام ، فالديمقراطية تجعل الشعب هو صاحب السيادة هذا ما لا يقره مسلم أبدا ، والديمقراطية تجعل الشعب مصدرا للسلطات التشريعية والتنفيذية ، وحق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق (مع أن الفقهاء أو الحكام وهم من الخلق هم الذين يقومون بتفسير الشريعة) والديمقراطية تخالف الإسلام عندما تمنح للشعب حقا مطلقا فى تولية من يشاء وعزله وفق الهوى والمزاج ، والديمقراطية ترس قاعدة تعدد الأحزاب ، وتلك القاعدة تختلف مع الإسلام اختلافا جذريا ، وتنادى الديمقراطية بالمساواة بين جميع المواطنين فتجعل المواطنة هى أساس التسوية بينهم ، بغض النظر عن الدين ، ويأبى الإسلام ذلك .

وفى ص ١٥٨ يبيذ سموم التفرقة بين أبناء الوطن الواحد ويعمل على تفكيك المجتمع المصرى وتحلل نسيجه الاجتماعى بتقسيمه إلى كيانات طائفية متصارعة مستجيبة فى ذلك لمخططات المستعمرين والصهاينة فيحدد موقفا جماعيا من المسيحيين تلتزم به جميع الفرق الإسلامية :

" ينطلق التصور الفكرى للحركة الإسلامية عن وضعية الأقباط من المبدأ الأساسى الذى تقوم عليه هذه الدولة وهو كونها دولة ذات سيادة عقائدية "

وهو فى ص ١٥٩ يعصف بكل المعايير التى تحدد علاقات المواطنة من دستور وقانون وحقوق الإنسان والعلاقات التاريخية الخاصة والتطور الحضارى العالمى المعاصر ، فهذا كله لا يصلح بذاته أن يكون مرجعا مستقلا تستمد منه الأحكام المحددة لشكل العلاقات بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب .

وحدة المواقف والأهداف :

وفى ص ١٣ يعترف الكاتب بوحدة الموقف بين كل التيارات الإسلامية وأنهم يقفون جميعا فى سلة واحدة " فيدخل فى إطار الحركة الإسلامية كل الإسلاميين الذين يستهدف نشاطهم فى الأساس إقامة الدولة الإسلامية على الواقع المعاصر "

وفى ص ١٤ يحصرهم : " فيدخل فى إطار هذه الحركة جماعة الإخوان المسلمين ، وجماعة الجهاد ، والجماعة الإسلامية وحزب العمل بجناحيه السياسى الأصولى والأصولى السياسى [هكذا قسم] ومجموعة من المفكرين الإسلاميين سنشير إليهم هنا بالاتجاه العصرى "

ويحدد الأسماء : " فهمى هويدى د. سليم العوا ، د. كمال أبو المجد "

وفى ص ٢٢ يؤكد المؤلف وحدة الموقف بوحدة الأصول فيربط بين الموددى أستاذ دعاة التطرف وتكفير المخالفين ، وبين حسن البنا أستاذ دعاة الاعتدال - كما يحلو للبعض أن يصفوه - " إننا نستطيع أن نؤكد اتفاق المواقف الفكرية لكل من الإمامين البنا والموددى من حيث الأسس والأصول ، أما مايعزوه البعض اختلافا بينهما فى بعض الأفكار ، فهو يرجع فى الأساس إلى الطبيعة الشخصية لكل من الإمامين ، وطبيعة الظروف الخاصة لطابع دعوتيهما وأيضاً سيد قطب " وجد مرجعيته الفكرية فى الإمام الموددى "

ثم يعود فى ص ٧٨ إلى تأكيد وحدة المواقف بين هذه الجماعات حيال العداء للديمقراطية فيقول : ليس هناك خلاف بين هؤلاء جميعا فى القضية من حيث الجوهر ، وإنما الخلاف يدور حول المصطلحات التى يمكن قبولها أوعدم قبولها للتعبير عن الفكرة الجوهرية المتفق عليها من الجميع ، وقد يمتد هذا الخلاف إلى بعض التطبيقات العملية " (٢٢٨)

وهذا كتاب آخر يتحدث فى صفحات ٤٥-٤٧ عن أن من أولويات فقه الإقلاع الوحدة بين الجماعات الإسلامية والتصرف بمنطق الطليعة وليس الفرقة وتأجيل كل مايبعث على التشردم

(٢٢٨) جريدة الأمالى العدد ٧٠١ السنة الثامنة عشرة ص ٦ فى ١٥ / ٣ / ١٩٩٥ بعنوان " صفحة من تاريخ مصر "

وعدم فتح الخلافات حول العقائد أو الأحكام الفقهية بإثارة قضايا من أمثال جاهلية المجتمع وتكفير الناس والعزلة الشعورية والمفاصلة لأننا في حالة هزيمة حضارية وعندما نصل الى مرحلة الاختيار الحر يمكن أن نطبق الأحكام بشأن جاهلية المجتمع أو عدم جاهليته

وفي صفحات ٥٨-٥٩ تحدث عن جماعة الجهاد وجماعة الإخوان والجماعة الإسلامية وحزب العمل كتيار واحد متكامل ومتناسق في حركته وفي ص ١٢٥ ذكر أن الخلافات بينها لاتعبر أن تكون خلافات في التاكتيك السياسي والأولويات وفي ص ٩٢ تفاخر المؤلف باغتيال عدد من رؤوس أحزاب الأقلية (النقراشي باشا) (٢٢٩)

وهكذا يتضح أن مايقال عن معتدلين ومتطرفين داخل تيار الإسلام السياسي هو من باب الوهم والتضليل لأن أساس التطرف مشترك وهو التعصب وادعاء احتكار الإسلام ومن عداهم فليس بمسلم .

فهل الخلاف بين هذه الجماعات في الأمور الفرعية يتم صفة أم هو مخطط لتوزيع الأوار خداعا وتقية ؟!

النظام السياسي في مصر يعتمد على التقاليد الإسلامية :

لقد أغنتنا هذه الكتابات عن مثل هذا التساؤل ، فاعترفت بوحدة المواقف موضوعيا وأنهم جميعا يقفون على خط واحد وهو السعى للقفز على السلطة مثيرين في سبيل ذلك غبارا تتفاوت كثافته محوره أننا ابتعدنا عن الإسلام ومبادئه مع أن النظام السياسي الاجتماعي في مصر يرتكز على المنهج الإسلامي والنظام الخلقى الإسلامي وعلى التقاليد والعادات الإسلامية ، وهذا مرعى من الحكام والمحكومين وإذا كانت هناك تجاوزات في المجتمع فيمكن له أن يعالجها من خلال مؤسساته بأساليب القدرة الصالحة والتربية والتقويم والحكمة والموعظة الحسنة ، وليس من الحكمة أن يطلب من الحكومة أن تحدد للمجتمع أخلاقا معينة أو زيا أو سلوكا اجتماعيا معينة

وعلى من يتطرف ويغالى ويتهم المجتمع بالكفر بسبب بعض التجاوزات هنا أو هناك أن يرجع للتاريخ وسوف يدرك أن هذه التجاوزات لم يخل منها مجتمع إسلامي على مر التاريخ مع تفاوت في درجة التجاوز أو نوعه .. وكل مجتمع لايمكن أن ينعزل عن معتقداته المذهبية والدينية والسياسية ، وسلوك أفراد هذا المجتمع لابد وأن يتغذى من هذه المعتقدات وتنعكس على تصرفاتهم

(٢٢٩) د . محمد مورد : الحركة الإسلامية في مصر من ١٩٢٨ - ١٩٩٣ رؤية من قرب

إن مشكلات الحكم تشتمل على قضايا كثيرة ومعقدة تتناول حياة المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية ... الخ
وهذه مشكلات متجددة متطورة ومتنوعة بتنوع القضايا وتجدها وتحتاج دائما إلى اجتهاد وتجديد .

القرآن الكريم يساير التطور :

والقرآن الكريم حين تعرض لمشكلات الحياة الدنيا تعرض لها بشكل عام تناول القواعد والمبادئ وترك التفاصيل لاجتهاد الإنسان ولعقله الذى وهب الله وأنعم به عليه وخصه به وبسببه جعله خليفة فى الأرض ليعمرها بعقله الذى دعاه لاستعماله واكتشاف العالم وتسخير حاجات الإنسان

وحسن البنا حين نظر فى كتاب الله لفت نظره أن القرآن الكريم قد تعرض لمشكلات الحكم والطبقات والأسرة وحلها فى ٢٩ كلمة وهو بهذا لا يقصد التفصيل وإنما يشير إلى المبادئ والقواعد العامة التى تحتاج فى التطبيق إلى اجتهاد وإدراك عميق لواقع المجتمعات وحكمة التنزيل وأسبابه

ذكر حسن البنا أن قرأنا العظیم وكتابنا الحکیم قد تعرض لما يشغل بال الحكومات والشعوب فحله فى كلمات قصار

إن مشكلات الحكم والطبقات والأسرة هى أهم ما يشغل الناس فى جميع أنحاء العالم والقرآن قد حلها فى ٢٩ كلمة

أما الحكم ونظامه فحلها فى ٨ كلمات : " وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله " وأما نظام الطبقات فحله فى ١٣ كلمة خاطب فيها الحاكم مرة فقال : " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها " وخاطب الباقيين بقوله : " وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم " وأما مشكلة الأسرة فلم يزد حلها على ٨ كلمات أخرى :

" ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة "

ثم تحدث حسن البنا عن أن القرآن خالد متجدد مرن يدور مع الزمن ولا يتعارض مع التطور العقلى والعلمى ، فالله يعلم أن الإنسان فى تطور وتقدم ويسير دائما إلى الأمام ، فلو بين القوانين الكونية والنظرات العلمية كما هى مضبوطة محددة لتولى بنى الإنسان الارتباك ولأصروا على العناد والتكذيب (ومن جهل شيئا عاداه)

ومن الحقائق الثابتة في العرف الأدمى أن حقائق الأمم خرافات اليوم وحقائق اليوم خزعبلات الغد ، فلذلك جاء القرآن مرنا يسير مع التقدم البشرى وكلما ازداد علم الإنسان كلما أدرك ما في القرآن من إعجاز وقوة حقيقية (٢٣٠)

غموض المفاهيم الدينية عن طبيعة الدولة :

بعد إلغاء الخلافة في ٢٢ من رجب عام ١٢٤٢ هـ الموافق ٣ مارس عام ١٩٢٤ م فزع كثير من المسلمين وخاصة التيار المحافظ منهم ، ونسوا أو تناسوا كل المآسى والمظالم التي ارتكبت باسم الخلافة بعد عصر الخلفاء الراشدين ، وبشكل خاص الجمود والتخلف والانحطاط الذي لحق بحياة المسلمين في عصر الخلافة العثمانية .

ومن ثم وضع الإخوان المسلمون الخلافة أو ما يسميه البعض بالحكومة الدينية في أول أهدافهم ، وجعلوها شعيرة إسلامية يؤثم المسلمون إذا لم يعملوا على إحيائها ، ورغم ذلك لم يوضحوا تصورهم الكامل لها .

ففي كتابات حسن البنا دعا كثيرا إلى النظام الإسلامى ، ووصفه بأنه سياسى واقتصادى متكامل وأنه يؤثر في غيره ولا يتأثر ، ولأحاجة معه للأخذ من النظم الأخرى ، دون أن يحدد أساس هذا النظام ، أو وجهة نظر إسلامية معينة تتبناها الجماعة ، أو أهدافا عملية محددة كان منطق الجماعة دائما هو الرجوع للمنبع والمصادر الرئيسية ، دون تحديد تجربة سلفية معينة يلتزم باتباعها

وتذكر " كريستينا هاريس " أن الخطوط الفاصلة بين المناهج السياسية والاجتماعية ، والاقتصادية كانت مبتسرة للغاية ، وأن حسن البنا كان دائما غامضا في تعيين الاقتراحات المفصلة عن الحكومة الإسلامية ، وأنه لم يحدث أبدا شرح نواياه في وضوح (٢٣١)

والذى يظهر من أقوال المرشد عن الدستور أن الغموض كذلك كان يكتنف أسلوب العمل السياسى للجماعة ، ولم ينحسم أبدا في دعوته ما إذا كان يقصد الإصلاح أم الثورة ، وإذا كانت الثورة فتنة ، فكيف يمكن إجراء التغييرات الجذرية في نظام الحكم ،

(٢٣٠) مجلة " الإخوان المسلمون " الأسبوعية العدد ١٥٢ السنة الخامسة في ٤ رجب ١٣٦٦ هـ ٢٤ مايو ١٩٤٧ م

بمعنوان حديث الثلاثاء " نظرات في كتاب الله " لحسن البنا - تلخيص " على قطب الشريف " ص ١٢

(٢٣١) طارق البشرى : الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ / ١٩٥٢ ص ٥٨

ويستطرد طارق البشرى :

وبالنسبة للمشاكل الاجتماعية لا يلحظ فى كتابات الجماعة تأكيد إلا على بعض القيم العامة المتعلقة بمحاربة الفقر والدعوة إلى الإحسان إلى نوى القريب وغيرهم ، وتقرير مسئولية الأمة عن حماية الضعفاء فيها ، والحديث عن التعارن الاجتماعى ، ومنع الاحتكار والرشوة واستغلال النفوذ ، ووجوب العمل والكسب على كل قادر عليه ، ولا يرد واضحا مؤكدا إلا تحريم الربا وفرض الزكاة

وفى رسالته " إلى أى شىء ندعو الناس " أشار المرشد إلى قضايا العصر قائلا : إن العالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروة ، والصلة بين المالك والمستهلك كلها خاض فيها الإسلام ، ولكنه لم يوضح فكرته ، ولا موقف الجماعة من هذه القضايا ، معذرا بأن المقام لايسمح بالتفصيل ، وبأن الأمر يحتاج لجولات ، وعد أن يفصل فيها القول ، ولكن لم يظهر شىء من هذا التفصيل (٢٣٢)

ومن هنا كانت دعوة الإخوان إلى الحكومة الإسلامية دعوة عامة غامضة

وفى مجال المقارنة يذكر حسن البنا أن الثورة الفرنسية إذا كانت قد أعلنت حقوق الإنسان فى الحرية والإخاء والمساراة ، وإذا كانت الثورة الروسية قد قربت بين الطبقات وحققت العدل الاجتماعى للناس ، فإن الإسلام العظيم قد فعل هذا منذ ألف وثلاثمائة عام والنظام الإسلامى الذى دعا إليه حسن البنا - والذى يمثل الهدف النهائى للإخوان - تعبیر استخدم على نحو فضفاض بمعنى الدولة الإسلامية ، كما استخدم للإشارة إلى مجموعة المبادئ التشريعية ، وتمثل الشريعة موقفا مركزيا فى بنية المجتمع فى هذا النظام (٢٣٣)

ويرى اسحق موسى الحسينى فى كتابه " الإخوان المسلمون " ص ١٣٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ أن محاكمات الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ أوضحت ماكانت تعانيه الجماعة من عيوب ، فبجانب الانقسام الداخلى وتركيز السلطات فى يد المرشد العام ، وسعى الجهاز السرى لفرض رأيه بالقوة ، كان هناك عدم نضج للمفاهيم الدينية لدى الجماعة فيما يتعلق بالحكومة ، أى بفكرة الحكم والسلطة ، وذكر أن شهادات الإخوان أمام المحكمة أظهرت تناقضا كبيرا بينهم فى

(٢٣٢) طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ٤٥ / ١٩٥٢ ص ٥٨ ، ٥٩

(٢٣٣) د. ميتشيل : الإخوان المسلمون ج ٢ ص ١٥٢ ، ١٥٦

مفهوماتهم عن السلطة ، فلم يكن لديهم خطة كاملة عن الحكم الإسلامى ، فأحيانا قالوا بوجوب تغيير القوانين بينما قال بعضهم ومنهم الهضيبى - وهو مستشار سابق - بأن القانون المدنى القائم يتفق مع الشريعة الإسلامية فيماعد الرأى ، وأن القانون الجنائى تعزيز يتفق مع الشريعة أيضا (٢٢٤)

وقد أكد هندأوى دوير فى المحاكمة أن الجماعة لم تقدم اجتهادات فكرية بخصوص الحكومة الإسلامية وكيفية الحكم بالإسلام بدعوى أن المكتبة الإسلامية مليئة " ففى إجابته على المدعى فى هذا الشأن قال - وسبق أن أشرنا إلى ذلك - : أيام الأستاذ البنا طلبت منه أن يكتب فى هذا ، فقال لى : أذكر بالضبط أنه قال لى : احنا شعبنا كتب وكتابات . والمكتبة الإسلامية مليانة !

ثم قال : قلت للأستاذ البنا : احنا عاوزينك تفضى شوية (تتفرغ) وتكتب لنا إيه اللي يطبقه الإخوان ! وأذكر أنه قال فى مناسبة ما : إن الناس يجتمعون على مبادئ لاعلى تفاصيل ، لأننا إذا دخلنا فى التفاصيل ، فسنختلف ونتفرع ، ولا ننتهى إلى خير كثير ، احنا ماشيين على مبادئ إسلامية ، ولو تعرضنا للتفاصيل ، فيمكن ييجى فقيه ويختلف معنا ، وجايز نستهلك فى مسائل فرعية .

ويبرر البنا ذلك بأن مهمة الجماعة ليست تأليف كتب ، وإنما تكوين أفراد ، ففى حديث له مع هندأوى دوير رواه فى المحكمة ، قال البنا " إن مهمتنا مش إننا نعمل كتب ، بل مهمتنا أن نعمل رجالة ! "

وعن تطبيق الشريعة الإسلامية ذكر هندأوى دوير فى المحاكمة أن التشريع المدنى يستقى كل مبادئه من التشريعات الفرنسية (٢٢٥)

وذكر اسحق موسى الحسينى فى الترجمة الانجليزية لكتابة " الاخوان المسلمون " ص ٦١ أن تفكير الإخوان لم يكن واحدا بالنسبة للإسلام كدين ودولة (٢٢٦) وهذا يعود بنا إلى ماسبق أن ذكرناه من أن طبيعة الدولة لم تكن من القضايا الملحة فى تفكير الإخوان للأسباب الآتية :

(٢٢٤) طارق البشرى : المرجع السابق ص ٢٨٢

(٢٢٥) السيد يوسف : الإخوان المسلمون هلى فى صحوة إسلامية ج ٢ الجماعة والعنف ص ١٩٠

(٢٢٦) طارق البشرى المرجع السابق ص ٥٤

١- لغياب الفكر المحدد الواضح فى ايدىولوجيتهم

٢- ولعدم وجود تراث نظرى لديهم فلجأوا إلى استخدام العموميات

٣- ولأن شعار " الإسلام دين دولة كان شعارا أكثر منه تحليل موقف ، وكان الهدف منه

إلهاب المشاعر والعواطف أكثر منه استثارة للعقل وحفزاً للملكة الاجتهاد والتجديد

أطلق الشعار لأول مرة الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى مجلة المحاماة الشرعية فى

اكتوبر ١٩٢٩ فى بحث بعنوان " الدين والدولة فى الإسلام " تضمن " فى أول فقرة منه عبارة " الإسلام دولة ودين "

ولأن المشاعر لدى التيار المحافظ بعد إلغاء الخلافة كانت جامحة والشعار كان براقا

وغامضا وقابلا للتفسير حسب الأهواء ، فقد تلقفته دعاوى كانت تهدف من وراءه إلى دخول

معترك السياسة لتغيير نظم الحكم وإشباع طموحها الى السلطة

ومع شيوع الشعار لم يحاول أحد وضع تعريف له ، أو بيان مايقصد منه ، أو وضع برنامج

وافٍ شافٍ لأسلوب تحقيقه ، لأن الذين يرفعونه يتعمدون الغموض^(٢٣٧) وينطلقون منه لأنهم يحققون من خلاله أهدافا عديدة .

الترايط بين غموض طبيعة الدعوة وغموض طبيعة الدولة :

ويرتبط غموض طبيعة الدولة بغموض طبيعة دعوة الإخوان المسلمين . هل هى دعوة دينية

أم دعوة سياسية ؟ وفى العدد العاشر من مجلة النذير الصادر فى ٥ جماد ثان ١٣٥٧ هـ الموافق

عام ١٩٣٨ م كتب حسن البنا مقالا بعنوان " الإخوان بين السياسة والدين " أهو تدخل حزبى أم

قيام بواجب إسلامى ؟ وقال : " ليس هناك شىء اسمه دين وشىء اسمه سياسة وهى بدعة أوربية "

وفى المؤتمر السادس للجماعة أنكر المرشد على الإخوان أنهم سياسيون حزبيون ، ولكنه

اعترف بأنهم سياسيون يعتقدون أن القوة التنفيذية جزء من تعاليم الإسلام .

وكان الغموض فى تحديد طبيعة الدعوة مقصودا لأنه أفاد الجماعة فى فترات توسعها

الأولى إذ تمكنت من النمو تحت ستار الدعوة الدينية البحتة وجذبت إليها كثيرا من العناصر بعيدا

عن الصراعات السياسية ، ومكن الغموض المرشد من انتهاز أسلوب فى العمل ذى فاعلية

واقترار حيث راوغ بين وجهى الدعوة ، فأكد على الطابع الدينى لها إذا وجد فى الحكومة رئيسا

قويا ، وانغمز فى الصراعات السياسية إذا وجد رئيسا ضعيفا ، وبذلك راوغ الحكومات والأحزاب

والرأى العام بوجهى الدعوة

(٢٣٧) محمد سعيد العشماوى : الإسلام السياسى ص ١٥٧ - ١٥٨

واستطاعت الجماعة بهذا الفموض أن تتهرب من موقفها المتناقض ، فهي تنظيم سياسى يسمى للسلطة كائى حزب ، وفى نفس الوقت تنادى بإلغاء الأحزاب ، كما استطاعت أن تتهرب من تحديد الأهداف الواضحة بالنسبة للقضايا السياسية الجوهرية ومنحها القدرة على أن تطرح للناس موضوعا أو مشكلة مغايرة تماما لما يشغل الناس من مشاكل سياسية ، وأعفاها من تفسير الموقف العملى الذى تتخذه فى كل مناسبة (٢٣٨)

العلاقة بين تطور تنظيم الجماعة وبين طبيعة الحكومة :

ويمكن لنا أن نجد علاقة بين تطور تنظيم جماعة الإخوان المسلمين وبين طبيعة الحكومة الإسلامية ، فقد أعلن حسن البنا أنه تولى أمر الجماعة بالبيعة كما تحدث كثيرا عن مجلس للشورى وأهل الحل والعقد دون أن يوضح أو يحدد طريقة تكوينهما ، أما بورهما فقد أشار إلى أنه استشارى وليس ملزما فالهيئة التأسيسية يتم اختيارها بالتعيين كما يتم اختيار جزء من مكتب الإرشاد بالتعيين ورأى مكتب الإرشاد ليس ملزما للمرشد ، وفى سلطته اتخاذ أى قرار دون الرجوع لمكتب الإرشاد (٢٣٩)

وصرح خميس حميدة وكيل الجماعة فى المحاكمة أن مكتب الإرشاد رأيه استشارى ، وظهر هذا بوضوح فى مواقف عملية خاصة أثناء الانقسامات التى حدثت فى الجماعة فلم يؤخذ فيها برأى أغلبية مكتب الإرشاد ، وإذا كان هذا هو طبيعة الجماعة فى مرحلة الدعوة ، فإنه كذلك يكون أولى فى مرحلة الدولة

ومن هنا يتضح أن السمة الغالبة على هذه الحكومة أنها حكومة دينية شمولية استبدادية لا تأخذ بالشورى ولا بالديمقراطية ، وأن مجالس الشورى هى مجرد هياكل استشارية ، وقد اعتبر الإخوان أنه من الخطأ وصف الحكومة التى يعملون للوصول إليها بالثيوقراطية أو الديمقراطية ولكن توصف بالحكومة الإسلامية

ويرى الدكتور زكريا بيومى أن الذين أرادوا أن يصنعوا الفكر السياسى لدى الإخوان انتهوا إلى أنه فكر غامض (٢٤٠)

رأى خالد محمد خالد : الدعوة الإخوانية انحراف عن قوهية الحكم :

وفى مواجهة عدم نضج مفهوم الإخوان عن الحكم والسلطة ظهر خالد محمد خالد أحد طلائع الفكر الثورى الإسلامى فى فترة الأربعينات والخمسينات بكتابه " من هنا نبدأ " الذى هاجم فيه الاستعمار والإقطاع وانحاز إلى صفوف الشعب العامل .

(٢٣٨) طارق البشرى : المرجع السابق ص ٥٤

(٢٣٩) السيد يوسف : الإخوان المسلمون هل هى صحوة إسلامية ؟ ج ٢ ص ١٦٨

(٢٤٠) د زكريا بيومى الإخوان المسلمون ص ١٤٥ - ١٤٦

ومن خلال الفكر الإسلامى ضمن كتابه فصلا عن " قومية الحكم " وفى صفحات ١٦٨-١٧٠ هاجم بعنف أساس الدعوة الإخوانية باعتبارها انحرافا عن قومية الحكم إلى عنصريته ووطنيته ، ولأنها دعوة تؤدي إلى الفرار من عهد حرية الفكر والقول والنقد " إلى عهد من قال لأمره لم ؟ فقد حل دمه وبرئت منه ذمة الله "

مزج الدين بالدولة يفقد الشعب الدين والدولة معا :

وقال إن مزج الدين بالدولة يفقد الشعب الدولة والدين معا ، وإنه إذا كان وجود حكومة دينية يبرره البعض بأنها الخليفة بالسعى للقضاء على الرذائل وإقامة الحدود وتحرير البلاد ، فإن ماينفى هذا التبرير أن معركة التحرير تقوم بها أية حكومة قومية قادرة عليها وأن القضاء على الرذائل لا يكون إلا بتطهير النفس ، والدين وحده بغير الدولة قادر عليه ، وأن الحدود موقوفة عن العمل ليس هناك مجال لإقامتها

سمات الحكومة الدينية :

وفى صفحات ١٧٤ - ١٧٩ ذكر أن للحكومة الدينية سمات معينة أظهرها التاريخ وتمثل فى : الغموض المطلق فهى تعتمد فى قيامها على سلطة غامضة لايعرف ماتاها ولايعلم مداها ، هى لاتثق فى الذكاء الإنسانى ، ولا تأنس إليه ولا تمنحه فرصة التعبير عن ذاته ، لأنها تخشاه وتخافه وهى تلقى فى روع الناس أن رواد الخير والفكر والحرية والإصلاح ليسوا سوى أعداء الله ورسوله ، وهى لاتقبل النصيحة ولا التوجيه ، لان الغرور المقدس شر غرائزها ، وهى تؤمن بوحدايتها المطلقة ، فتكافح رأى مهما يكن حكيما ، والأحزاب مهما تكن مخلصه نافعة ، ولا تؤمن بغير نفسها ولا تسمح بمعارضتها ، وهى تتسم بالجمود العريق والقسوة المتوحشة . (٢٤١)

الحكومة الدينية مصطلح حديث لم يعرف قديما :

ومما هو جدير بالذكر أن مصطلح الحكومة الدينية مصطلح حديث لم ينشأ فى ظل فكر إسلامى سليم ، وليس له أصل فى نصوص الشرع ولم يكن معروفا فى عهد الصحابة والخلافة الراشدة ، وهو العصر الذى يمكن استمداد الفكر السياسى الإسلامى الصحيح منه ، ولم يرد

(٢٤١) طارق البشرى : المرجع السابق ص ٢٨٢ - ٢٨٣

هذا المصطلح في كتب المذاهب في عصر نشأة الفقه الإسلامي الصحيح ، على الرغم مما أفاض فيه العلماء المسلمون عند بحث الإمامة والخلافة ، وولاية أمر الناس ، وتفضيل القول في شروطها وواجباتها .

صحيح أن ابن خلدون ذكر في مقدمته أن الحكومة الدينية هي أصلح الحكومات ، ولكنه كان يعنى الحكومة التي تطبق المنهج الإسلامي ، وليست الحكومة التي تستند إلى الدين أو يتولاها رجاله ، فغاية هذه الحكومة في رأى ابن خلدون تحقيق المصلحة العامة والنفع العام ، وهو يرى أن الحكم يستند إلى العصبية التي تكون سندا للحاكم . كما أن الإسلام لم يعرف طبقة رجال الدين كما عرفت في الديانات الأخرى كطبقة مميزة تستمد نفوذها من الاستناد إلى الدين . (٢٤٢)

القرآن الكريم كتاب هداية :

وإنه ادعاء غير صحيح الزعم بأن رجال الدين هم وحدهم الذين يستطيعون تسيير أمور الدولة لأنهم يمتلكون فهم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، بزعم أنهما يشتملان على مختلف الحوادث والوقائع والعلوم ، وأنهما وعاء لكل شيء ماعليك إلا أن تمد يدك إليهما وتفترف ، إذ فيهما الجواب الكافي .

إن القرآن الكريم في الأساس كتاب هداية ، والمقارنة بين الأرقام تؤكد ذلك ، فعدد آياته تجاوز ٦٢٠٠ آية بينما آيات الأحكام والتكاليف لا تتجاوز ٤٠٠ آية ، مما يوحى بأن تربية القلب والضمير وتشكيل الوعي والחס الإسلامي عند المسلم له الأهمية القصوى .

وقد أنكر الشاطبي مذهب إليه البعض من " تجاوز الحد في الدعوى على القرآن ، فأضافوا له كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين وهذا لم يصح " وقال إن السلف الصالح من الصحابة والتابعين " كانوا أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى " .

ولابن عقيل " إن السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن

(٢٤٢) الأهرام في ٢٨/٦/١٩٨٤ من ٧ مقال بعنوان : " الفكر السياسي الإسلامي والحكومة الدينية للدكتور جمال الدين محمود .

الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى ، ومن قال لاسياسة إلا ما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة - (٢٤٣)

من هنا كانت حكمة الرسول الخالدة : أنتم أعلم بأمر دنياكم .. مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن .. لاتجتمع أمتى إلا على خير .. إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها

من هنا تأكدت القواعد الشرعية : لا ضرر ولا ضرار - تغير الأحكام مع تغير الأزمان ، تتجدد الأحكام بتجدد الحوادث والأقضية

وبهذه الأحاديث والقواعد ترسخت مبادئ ، تستطيع أن تواجه المتغيرات والتحديات المستحدثة ، والأمر ليس بالتبسيط الذى يتصوره البعض بل يحتاج الى الاجتهاد والتجديد الدائم .

(٢٤٣) الأهرام فى ١٨ / ١١ / ١٩٨٦ من ٧ مقال بعنوان " جدل فى غير أوانه " للأستاذ فهمى هويدى . ر

الفصل الرابع

خطة الإخوان المسلمين
لتحقيق الحكومة الإسلامية
ومستقبل هذه الفكرة

تعددت وسائل الإخوان للوصول للحكومة الإسلامية ، وكانت هذه الوسائل تتدرج وتتكاثر مع تطورهم التنظيمي وحجم قوتهم الحقيقية في واقع المجتمع المصري وهذه الوسائل هي : التربية وكسب الدولة واستعمال القوة ولا يمنع هذا من تداخل هذه الوسائل وخاصة في مراحل انتشار الجماعة وتزايد قوتها .

التربية :

ففي المرحلة الأولى من نشأة الجماعة ركز الإخوان على وسيلة التربية ، وصياغة نفوس الأمة وتشكيلها بما يتفق مع مبادئهم وقيمهم وهذه الوسيلة لها جذور عند بعض رواد الحركة الإسلامية في العصر الحديث ، فحين أخفقت الثورة العرابية وفشل الكفاح السياسي المباشر ، وأصاب اليأس والإحباط الشيخ محمد عبده من العمل السياسي ، أشار على أستاذه الشيخ جمال الدين الأفغاني - حين كان هو وجمال الدين في باريس يصدران مجلة العروة الوثقى ويقودان جمعيتها - أن يترك العمل السياسي الثوري ويتجهان إلى الإصلاح ، فيذهبان إلى مكان بعيد عن متناول الحكومات المناوئة لإصلاح الشرق ونهضته ، وأن يقيما مدرسة تربي القادة ودعاة الإصلاح وأن يكون هذا هو سبيلهم لنشر دعوتهم للإصلاح والتجديد ، ولكن الأفغاني سخر من هذا التفكير المثالي وقال له إنما أنت مثبط لقد بدأنا عملاً ولا بد لنا أن نتمه .

وحين افترق محمد عبده عن الأفغاني تفرغ للإصلاح عن طريق التربية والتعليم خاصة بعد أن عاد من المنفى إلى مصر وإن كانت آماله في هذا الطريق لم تحقق الكثير .

وبعد محمد عبده سعى تلميذه رشيد رضا إلى تكوين جماعة لإنشاء مدرسة للدعوة والإرشاد في الأستانة التي مكث فيها عاماً للترويج للمشروع ، ولقى ترحيباً وتألفت الجماعة من كبار رجال الدولة للعمل ، وتقرر أن تتكفل وزارة الأوقاف بالمشروع ولكن قضى على المشروع وهو جنين ، فعاد إلى مصر ساخطاً ، حيث جدد السعي وألف الجماعة ، واختير أعضاؤها من أهل الفضل والغيرة ، وشجعه الخديو عباس حلمي الثاني ، وفتحت المدرسة أبوابها في ١٢ ربيع الأول عام ١٣٣٠هـ وكان السيد رشيد رضا وكيل الجماعة وناظر المدرسة

كانت المدرسة ملتقى الطلبة من جميع الأجناس الإسلامية ، وكان الطلبة فريقين :

منتسب يحضر من الدرس مايشاء ويتخلف عما يشاء ، وفريق يحتم عليه حضور الدروس كلها ، ويبقى فى المدرسة مكفى الحاجة من مطعم ومسكن وكتب ، وكان هناك نظام موحد فى العبادة .

كانت المدرسة فى قصر شريف باشا بالمنيل على ضفة النيل الشرقية عند قنطرة الملك الصالح .

وكان الطلبة لا ينزلون إلى مصر إلا بإذن كتابى من رشيد رضا، كان كل طالب يحمل فى جيبه مذكرة يدون فيها أعماله : حسننها وسيئها ليكون على نفسه حسيباً ، وكانت الفصحى هي لغة التخاطب

وقد مضى على إنشاء المدرسة ثلاث سنين إلا قليلاً ثم اشتعلت الحرب الكبرى فتوقف العطاء عنها وعانت سنتين ثم ودعت الحياة
كان رشيد رضا يدرس التفسير والحديث والتوحيد والكلام وحكم التشريع ويعلم الإنشاء ويمرن على الخطابة الارتجالية (٢٤٤)

كانت هذه هي التجارب التي استند اليها حسن البنا وهو يتحدث عن أغراض جمعية الإخوان المسلمين عام ١٩٣٣ - ولم يكن عمرها قد تجاوز السنوات الخمس - ويركز على أسلوب التربية فى تحقيق أهدافه ، فذكر أن الجمعيات الإسلامية تعددت وتعددت أغراضها ومبادئها وكلها نافع مفيد فهي تعمل لنشر الثقافة الإسلامية ومحاربة الأمية وإنشاء الملاجئ والمشافى والمدارس والبر والوعظ ، ثم قارن بين دور هذه الجمعيات وجمعية الإخوان المسلمين : فتحدث عن أن الأمة الناهضة التي تطلب الحياة وبناء المستقبل ، فى أشد الحاجة إلى نوع آخر من العلاج أجدى وأقرب السبل لل غاية ، وهو التربية وصياغة نفوس الأمة على نسق يضمن لها مناعة خلقية ومبادئ فاضلة وعقائد راسخة ، ويقول : لهذه الغاية قامت جمعية الإخوان المسلمين ، فأنشأت المساجد والمدارس والمعاهد والمصانع ، وقامت بالدرس والمحاضرة ، ولكن الغاية الأولى أسمى من ذلك ، وهي إنشاء النفوس وبناء صرح الأخلاق ، وثبتت العقائد الصادقة التي تدفع إلى جلائل الأعمال .

إنه يريد أن يقول إن تغيير واقع المجتمع يحتاج إلى فكر وعقيدة تدفع لهذا التغيير ، ثم يقول إن الأمة التي تعرف حقوقها لا تنقرط فيها ، ولا يجزئ الناس على الاعتداء عليها ، ولئن حدث

(٢٤٤) المنار ج ٢ من المجلد الخامس والثلاثين ٢٠ يوليو عام ١٩٣٥ صادر فى ٨ فبراير ١٩٣٦ ص ١٩٥ - ١٩٨

ذلك تحت ضغط الظروف والحوادث أو في سنوات الغفلة والجهالة فإن معرفة الأمة بحقها المطلوب جعلها في دأب على المطالبة به فلا ينسى ولا يضيع ، وإن الأمة التي تشربت نفسها بالعزة والشعور بالكرامة لا يقربها إنسان ، لأنه يعلم أن خسارته بمصادمة هذا الشعور الأبي أعظم من ربحه . (٢٤٥)

إن غاية الإخوان المسلمين - كما يقول حسن البنا - تتحصر في تكوين جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام الصحيح يعمل على صيغ الأمة بالصيغة الإسلامية الكاملة في كل مظاهر حياتها ، وإن وسيلتهم في ذلك تتحصر في تغيير العرف العام وتربية أنصار الدعوة على هذه التعاليم حتى يكونوا قدوة لغيرهم (٢٤٦)

وفي المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين - أي بعد عشر سنوات من إنشاء الجماعة - تصاعدت الأصوات بين أعضائها - وقد استشعروا قوتهم - متعجلة الوصول إلى الحكم ولو بالقوة .

وهنا يحاول حسن البنا - الريان الماهر للسفينة - أن يعيد إليهم الاتزان والتعقل والتفكير الهادئ الرزين - فهو هنا لا يستبعد وسيلة استخدام القوة ، ولكنه يرى أن أوانها لم يحن بعد ، وأن شروط الانتصار لم تنضج ، فيرد عليهم :

« الإخوان أعقل وأحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم ونفوس الأمة على هذا الحال ، فلا بد من فترة تنشر فيها مبادئ الإخوان وتسود ، ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة » .

ثم يقسم القوة إلى أنواع « أول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان ويلي ذلك قوة الوحدة والارتباط ، ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح ، ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعا ، وأنها إذا استخدمت قوة الساعد والسلاح وهي مفككة الأوصال مضطربة النظام أو ضعيفة العقيدة خامدة الإيمان ، فسيكون مصيرها الفناء والهلاك .

هذه نظرة ، ونظرة أخرى : هل أوصى الإسلام - والقوة شعاره - باستخدام القوة في

كل الظروف والأحوال ؟ أم حدد لذلك حدودا واشتراط شروطا ، ووجه القوة توجيهها محبدا ؟

(٢٤٥) مجلة « الإخوان المسلمون » العدد ٧ السنة الأولى ٤ ربيع الثاني ١٣٥٢ هـ بعنوان « كلمة في أغراض جمعية

الإخوان المسلمين » لحسن البنا ص ٢١ ، ٢٢

(٢٤٦) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس ص ١٦٨ .

ويحدد حسن البنا الوقت المناسب لاستخدام القوة فيقول : « في الوقت الذي يكون فيه منكم - معشر الإخوان المسلمين - ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسها روحيا بالإيمان والعقيدة وفكريا بالعلم والثقافة وجسميا بالتدريب والرياضة ، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم ليج البحار ، وأقتحم بكم عنان السماء ، وأغزو بكم كل عنيد جبار ، فإنني فاعسل إن شاء الله ، (٢٤٧)

ويحاول أحد دعاة الإخوان أن ينفي عن الإخوان استخدام القوة - على عكس صريح أقوال الشيخ حسن البنا السابقة - فيقول : فاتهم الإخوان المسلمين بأنهم يريدون الحصول على الحكم بقوة السلاح كلام مرفوض منهجيا وتاريخيا (٢٤٨).

محاولة كسب الدولة :

أما الوسيلة الثانية التي حاول الإخوان المسلمون استخدامها للوصول إلى السلطة فهي كسب الدولة ، وبالتحديد رئيسها الذي كان يتمثل في الملك فاروق في فترة الشيخ حسن البنا . وهو في هذا متأثر بما قام به الشيخ محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية في الجزيرة العربية من استمالة الأمير ابن سعود لدعوته ، والالتكاء عليه في نشرها ومساندتها ونجح في هذا .

كما حاول نفس المحاولة جمال الدين الأفغاني حين وضع أمله في السلطان عبد الحميد في تكوين الجامعة الإسلامية لتوحيد المسلمين وصد الهجمة الاستعمارية على ديار الإسلام ، ولكنه لم يوفق في ذلك ، لأن السلطان عبد الحميد كان مستعبدا ويسير في اتجاه آخر ويريد أن يوجه الجامعة الإسلامية لخدمة أهدافه الاستبدادية كما أن الدولة العثمانية قد وصلت في ذلك الوقت إلى درجة من التفسخ والتخلف والانحطاط يتعذر معها إصلاحها .

ورشيد رضا كان يحاول هو الآخر أن يعمل مستندا مرة على الملك فؤاد في الدعوة إلى مؤتمر الخلافة لتنصيبه عليها ، ومرة أخرى على الملك عبد العزيز بن سعود .

ثم جاء حسن البنا ليسير على هذا الدرب محاولا استمالة الملك فؤاد ثم بعد ذلك الملك فاروق لينتكني عله حتى يصل إلى السلطة ، وظهر هذا بوضوح في احتفال الجماعة - الذي

(٢٤٧) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس ص ١٦٩ ، ١٦٢ .

(٢٤٨) د. رؤوف شلبي : الشيخ حسن البنا ومدرسة " الإخوان المسلمون " ص ٣٤١ .

حشدت له عددا ضخما من جوالتها - بتنصيب الملك فاروق واعتلائه للعرش .

فحسن البنا يرى أنه لن تقوم دعوة بلا دولة ، كما أن الدعوة أساس الدولة ، والدولة حارس للدعوة .

فبمناسبة عيد ميلاد الملك فاروق كتب حسن البنا بجريدة الإخوان المسلمين في ١١ فبراير ١٩٤٧ تحت عنوان « آمال الدعوة الإسلامية في عهد الفاروق » :

فتحدث عن أن مصر مهية لتولى الزعامة والإمامة بعد أن تنصلت منها تركيا ، وتحدث عن آثار الحرب العالمية الثانية من أفكار وصور جديدة لحياة جديدة ، لاتستطيع القوى الرجعية تنفيذها (وهو يخرج الملك من هذه القوى الرجعية كما سيتضح الآن) .

ثم قال : « فلابد إذن من دعوة جديدة تقوم على القواعد السليمة التي تستمد من روح الإنسانية الفطري الجميل ، وتحقق للبشرية الطمأنينة والاستقرار ، وترسم الطريق العملي لتبرز هذه الأحلام من عالم التصور والتفكير إلى العمل والتنفيذ ، وتخاطب في ذلك النفوس ، وتستثير الضمائر .

ثم ذكر أن النفوس وحدها هي أداة التحويل في حياة البشر ، وأشار إلى الانقلابات الكبرى في التاريخ ، والنهضات البعيدة الأثر على هذه الأرض ، وأنها ما حدثت إلا بثورة نفسانية فكرية توجه إلى الثورة العملية ، أو إلى التطور الاجتماعي ، فالتحول النفساني على أية حال هو أساس النهوض والاجدال .

وأكد أن هذه المعاني لاتتوفر الآن إلا في دعوة واحدة ، هي دعوة الاسلام الحنيف .
ثم ربط بين الدعوة والدولة فقال : لن تقوم دعوة إلا بدولة ، فالدعوة بغير سلطان لاتعدو نظريات فلسفية تظل قائمة في بطون الكتب ميتة في قبور من المجلدات .

ثم ذكر أن الدولة بغير دعوة هيئة إدارية وقتية جافة جامدة لاتنبض بمعاني الحياة الإنسانية الصحيحة ، ولاتطلع على الناس بخطة أو منهاج ولا تسير على هداية أو نور .
فالدعوة أساس الدولة ، والدولة حارس الدعوة ، وهما معا قوام الحياة الإنسانية الصحيحة المستقيمة .

ثم حاول أن يستميل فاروق ، فقال : ومن جميل صنع الله لدعوة الإسلام أن تستقر في مصر ، ولها من المنزلة بين دول العروبة والإسلام بل بين دول العالم كله ما يؤهلها للإمامة والقسوة ، وعلى رأسها الفاروق العظيم الذي يمتاز بشبابه القوى الجريء ، وإيمانه العميق بحق

وطنه وعظمة شعبه ومنزلته السامية بين ملوك العرب والمسلمين وأمرائهم وحكامهم ، وصلته الطيبة بكل الحكومات والدول فى الشرق والغرب على السواء ، وبما وضع الله له من قبول وحب فى الأفئدة والقلوب .

كل ذلك يجعلنا نؤمن أعمق الإيمان بأن مصر العزيزة فى رعاية هذا التاج المتألق العظيم لو اتجهت اتجاهها صحيحا إلى حمل رسالة الإسلام كدعوة إنسانية فيها الهداية والإنقاذ ، ووجهتها فى إخلاص ووضوح إلى العالم القلق المعذب لاستطاعت أن تخرج الناس من الظلمات إلى النور ، ولحفظت لنفسها مرتبة الزعامة والإمامة فى الأرض ، إمامة الدعوة والإنصاف لا الغلو والإحجاف .

ثم استشهد بالحسن البصرى الذى يقول : لو كانت لى دعوة أعلم أنها مستجابة لجعلتها للسلطان ، فإن الله يصلح به الخلق الكثير .

وقال حسن البنا : إننا ننتهز هذه المناسبة السعيدة - مناسبة عيد ميلاد جلالة الملك فاروق المعظم ، فنسأل الله تبارك وتعالى أن يبارك عهده السعيد وأن يحقق فيه وعلى يديه حرية الأوطان وعزة الإسلام ، وإمامة القرآن اللهم آمين (٢٤٩) .

القوة أم الثورة ؟

ثم تنتقل إلى الوسيلة الثالثة للوصول إلى الحكم وهى استخدام القوة لإقامة الحكومة الإسلامية .

ولا ينكر حسن البنا أن استخدام القوة العملية هى من وسائلهم حيث لا يجدى غيرها ، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة .

ولكنه وضع لذلك شروطا - كما سبق أن ذكرنا -

أما الثورة فهو لا يؤمن بجذواها - فالثورة - كما يقول - « هى أعنف مظاهر القوة ، فنظر الإخوان المسلمين إليها أدق وأعمق وبخاصة فى وطن كمصر جرب حظه فى الثورات ، فلم يجن من ورائها إلا ماتعلمون » (٢٥٠)

(٢٤٩) جريدة « الإخوان المسلمون » اليومية العدد ٢٣٨ السنة الأولى فى ٢٠ ربيع أول ١٣٦٦ هـ ١١ فبراير ١٩٤٧ م تحت عنوان « آمال الدعوة الإسلامية فى عهد الفاروق » بقلم المرشد العام حسن البنا ص ١ ، ٧ بمناسبة عيد الملك فاروق

(٢٥٠) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس ص ١٦٩ - ١٧٠

ونحن نلاحظ تناقضا بين دعوة الإخوان إلى استخدام القوة لإحداث التغييرات الجذرية فى المجتمع فى نفس الوقت الذى يشجبون فيه الثورة ويرفضونها ، أم أن القوة هدفها السلطة دون التغيير الجذرى ؟ أليس التغيير الجذرى فى حياة المجتمع ثورة ؟ وإلا فما هدف استخدام القوة ؟! قد يكون الإعلان عن نبذ الثورة الهدف منه طمأنة الملك وعدم إزعاجه بالحديث عن الثورة التى لا بد وأن تطوله كما كان هدف الثورة العراقية اقتلاع حكم الخديو توفيق وكانت ثورة ١٩١٩ فى بعض جوانبها تقليما لأظافر سلطة الأسرة المالكة .

وقد تكون القوة وسيلة للاستيلاء على السلطة للحفاظ على النظام القديم بوسائل العنف لمنع انهياره مما يهدده من ثورات شعبية .

على أية حال فقد استخدم الإخوان القوة والعنف . وليس هذا غريبا فسياسة الجماعة منذ بداياتها الأولى والتربية التى تربى عليها الأعضاء قامت على التعصب الذى يولد العنف ويبرره ، كما شكلت الأجهزة التى تمارس بها العنف ، يشهد بذلك حسن أبو باشا وزير الداخلية الأسبق وضابط الأمن السياسى لسنوات عديدة ، فى « مذكرات فى الدين والسياسة » التى نشرها فى جريدة الحياة (لندن) فى ٢٠ أغسطس ١٩٩٠

يقول : تشير وقائع التاريخ الحديث إلى أن العنف باسم الدين قد ظهر فى مصر بعد سنوات قليلة من نشأة جماعة الإخوان المسلمين ، وعلى الرغم من أن هذه الجماعة بدأت أولى مراحلها من منطلق دينى ، إلا أن الأهداف السياسية للقيادات العليا للجماعة سرعان ما ظهرت على السطح بمجرد استشعار تلك القيادات باتساع القواعد الشعبية التى انخرطت فى صفوف الجماعة تحت تأثير الاقتناع بسلامة أغراضها الدينية .

ويرى الشاهد أن هناك علاقة بين تحول الجماعة إلى السياسة وبين توجيهها إلى العنف فيقول : « وبدأ ذلك التحول يتجسد أكثر ما يتجسد فى اتجاه القيادات العليا للجماعة إلى تشكيل تلك الأجهزة السرية التى عمدت إلى اختيار عناصرها من أشخاص منتقن ليوضعوا تحت الاختبار لفترة تمهيدية فى فرق الجواله بصفة خاصة ، ثم يتم انخراطهم فى الأجهزة السرية طبقا لطقوس خاصة » .

ويقرر الشاهد أن الغايات السياسية كانت لها الأولوية عند القيادات العليا للجماعة ، ولم تكن تفصح عن ذلك للقواعد الشبابية أى أن الجماعة تتخذ « لافتة دينية » بينما هى فى واقع الأمر حزب سياسى .

وأوضح الشاهد كيف أن السياسة قادت الجماعة إلى العنف فيقول :

ومع نمو القواعد العلنية لتشكيلات الإخوان والنمو الذي توازى معها بالنسبة للجهاز السرى من حيث الإعداد التنظيمى والتدريب والتسليح وبدأت قيادات الجماعة تستشعر تماما القوة المضافة التى حققها لها الجهاز السرى على المسرح السياسى ، وبدأت على الفور تمارس اللعبة السياسية فى مواجهة القوى الأخرى الموجودة على الساحة والتى تركزت فى القصر والمستعمر ثم حزب الوفد وأحزاب الأقلية ... ولكن الجماعة فى غالبية الوقت كانت تتعاون مع جانب الملك وأحزاب الأقلية وفى خضم هذا الصراع السياسى بدأت جماعة الإخوان تسخر حركة جهازها السرى لتأكيد ثقلها السياسى على المسرح ، وبدأت عمليات العنف تتوالى فى صورة اغتيالات وتفجيرات شملت شخصيات سياسية وقضائية بل امتدت هذه العمليات إلى تصفية بعض عناصر الجهاز السرى الذين خرجوا على مبدأ السمع والطاعة ، (٢٥١) .

ولكن بعد تجارب ومحن مريرة اتخذ الإخوان المسلمون - كما يقول الدكتور سعد الدين ابراهيم - قرارا فى الستينات بعدم استخدام العنف ، وأن تقتصر دعوتهم على الموعظة الحسنة ، غير أن هذا القرار لم يوافق عليه بعض أعضاء الجماعة وبخاصة الشباب الذين اتجهوا إلى القوة والعنف واعتبروا هذا جهادا (٢٥٢) .

ومع هذا فالمعتدلون لا يختلفون كثيرا عن المتطرفين ، فالفرق هو فى الدرجة وليس فى النوع ، والشواهد كثيرة على أن المعتدلين من الإخوان يتعاطفون مع كل حادث إرهابى يرتكبه المتطرفون ، وهناك من يرى أنهم يشجعونهم ويقدمون لهم المساعدات المادية ، ومعنى ذلك أنه ليست هناك حمائم وصقور بل كلهم صقور متطرفون ، هذا يقوم بدور الإرهاب الفكرى وتمهيد الأرض وإعطاء الشرعية للفريق الثانى الذى يقوم بالإرهاب الدموى وأعمال العنف والتخريب . إن المعارضة إذا أنكرت شرعية السلطة انفتح الباب للعنف لقلب النظام السياسى ، وإحلال آخر محله ، والإرهاب المادى أحد أسلحة العنف السياسى .

والإرهاب الفكرى هو الجناح الآخر للإرهاب المادى ، الأولون يقدمون النظريات عن كفر

(٢٥١) جريدة الأمالى فى ١٠/١٠/١٩٩٠ بعنوان صفحة من تاريخ مصر : وشاهد آخر على جماعة الإخوان (١) بقلم

د . رفعت السعيد

(٢٥٢) الأهرام فى ٢٥/١٢/١٩٨٧ من ١٢ بعنوان : علماء السياسة والاجتماع يناقشون : واقع ومستقبل التيار

الإسلامى فى مصر ، فى ندوة نظمها كلية الاقتصاد والعلوم السياسية .

الدولة وجاهلية المجتمع وهذا هو الأساس الأول للإرهاب ضد الدولة ، ثم هم من بعد يقدمون الآراء والفتاوى ضد المواطنين الذين يرون أنه ينبغي الفصل بين الدين والدولة ، وكأنهم يشيرون بأصابعهم للجناح العسكرى من الجماعات الإرهابية لقتل واغتيال رموزهم الفكرية والإعلامية .

لقد تدرج الإرهاب الفكرى عبر مسارات متعددة بدأت بإطلاق الصفات على المخالفين فى رأى لإخراجهم من دائرة الدين ثم توجيه تهم التكفير ضدهم وفى مرحلة ثالثة أشهرت فى وجوهم تهمة الردة ، وأخيرا اللجوء للمحاكم لرفع دعاوى ضد أشخاص معينين سعيا للتدخل غير المشروع فى حياتهم الشخصية طلبا للتفريق بين الزوج والزوجة .

ويؤكد الأستاذ السيد يسين أن المجتمع المدنى والمثقفين قد تراخوا فى مواجهة الإرهاب الفكرى مما سمح له أن يتوحش .

ويتساءل كيف سمح المجتمع المدنى لهذه القلة أن تشيع صفة العلمانيين فى مواجهة المسلمين بكل ماينطوى عليه ذلك ضمنا من اتهام العلمانيين بالكفر ، وكيف تم التسامح مع هذا الدعى الذى زعم أن العلمانيين مشركون بالله ، وكيف مرت ببساطة شهادة شيخنا الشهير الذى قرر بكل جسارة فى محاكمة فرج فوده بأن قاتله افتات على السلطة ، وأنه لايعرف عقوبة فى الإسلام لمن يفتنت على السلطة ، وكأنه بذلك يقدم حيثيات تبرئة القاتل ؟ وكيف باسم حرية التعبير أطلقنا العنان للكتاب المراءوغين الذين زعموا أن هناك فرقا بين الشهادة والفتوى ، فى محاولة خائبة لتبرئة شيخنا من تهمة إباحة القتل بدعوى محاربة الفكر باليد .

إن تسامح المجتمع المدنى مع الإرهاب الفكرى بكل ظواهره هو المسئول الأول عن شيوعه وتحوله إلى ممارسة الإرهاب ضد المثقفين والكتاب والمفكرين .

وربما كان ابلغ وصف للمناخ الثقافى المتخلف الذى يشيع الآن فى البلاد هو الكتاب الذى أصدره الدكتور نصر حامد أبو زيد بعنوان « التفكير فى زمن التكفير »

وقد بادر المجلس الأعلى للثقافة استشعاراً منه لخطورة هذا المناخ الثقافى السلبى إلى إصدار بيان صدر عنه فى اجتماعه الثانى والعشرين بتاريخ السبت الموافق ١٧/٦/١٩٩٥ نصه كما يلى :-

« يعبر المجلس الأعلى للثقافة عن عميق قلقه لما بدا مؤخرا من الالتجاء للقضاء كوسيلة للتدخل فى حرية التعبير فى ميادين الفكر والإبداع والبحث العلمى والجامعى ، ويرى فى هذا خطرا ماثلا يهدد مستقبل هذه الأمة فى لحظة مصيرية من تاريخها ،

ويرى المجلس أن هذا التعبير عن قلقه هو من صميم واجبه كهيئة تمثل ضمير الأمة بكافة طوائفها ، (٢٥٣) .

ومما هو جدير بالذكر أن السلطة في مصر لم تقدر حجم خطر الإرهاب في البداية ، فترددت وتذبذبت في اتخاذ القرار بين المهادنة والمواجهة الصريحة ، وموقفها الفكري الوسطى أدى إلى انتشار الإرهاب حتى اعتقد البعض في لحظة ما أنه لا يمكن السيطرة عليه . ولكن حدث التحول التدريجي في سياسة السلطة من المهادنة إلى المواجهة الشاملة حين هدد الإرهاب مصداقيتها .

أما بالنسبة للجماهير فقد كان رد فعلها المبدئي معقدا - بسبب كثير من السلبيات التي تواجهها - فكان ينطوي على خليط من العناصر أهمها الاستنكار المبدئي لجرائم القتل الإرهابية غير أن من بينها اللامبالاة والتشفي مادامت موجهة ضد رموز السلطة ، بعد ذلك بدأ التحول بالتدريج إلى الإيجابية بعد توحش الإرهاب وتصاعد معدلات القتلى بحيث ظهر أن المشروع الإرهابي هو مشروع دموي تخريبي لاعلاقة له بالدين ، وتصاعد رد الفعل إلى شبه إجماع على إدانته ومقاومته خاصة بعد أن بدأت وسائل الإعلام في التوعية بخطره واستخدمت في ذلك ثقافة الصورة التي لها تأثيرها الواسع بين قطاعات عريضة من الجماهير .

نحن والضرب :

منذ غربت شمس الحضارة العربية الإسلامية وانطفأ ازدهارها بتلاشي وحدة الأمة وتغيب عقلها وتحكم غير أبنائها في مقدراتها من أمراء الحرب من المماليك والعثمانيين - تدعمت على امتداد السنين عوامل التخلف ، وسيطرت الخرافة والأساطير والحديث عن الجن وعذاب القبر ومنع تدريس العلوم العقلية ، وأقفل باب الاجتهاد ، وانشغل الناس بشكليات ليست من جوهر الدين ، بينما الغرب الذي كان يغط في ظلمات الجهالة والقهر قد استوعب الدرس من احتكاكه بالحضارة الغربية ، فتملك زمام الأمر ، وأخذ يجوب الأرض والبحار والسماء فاكشف واخترع وأخضع ما وقعت عليه عيناه ، واعتصر منه ما استطاع أن يعتصره من فوائد ، عادت عليه بالنفع والقوة ، التي مكنته من مد نفوذه وسيطرته إلى قارات بأسرها ، حدث هذا بينما اكتفينا نحن بترديد أقوال

(٢٥٣) الأهرام في ١٩٩٥/٧/٦ ص ٢٨ بعنوان أوراق ثقافية : العنف السياسي والإرهاب الفكري للأستاذ السيد يسين .

السلف ومرويات الخلف والتنقيب عن الموروث ، ولم نعر الواقع ومستجداته اهتماما .

اول إحساس بالفجوة :

لم يشعر الناس بما هم عليه من عماية وجهالة وتخلف حتى فاجأتهم حملة نابليون ، فأصابتهم بالصاعقة ، وعمقت في وجدانهم الإحساس بالفجوة بين عالمنا الشرقى المتخلف وعالم الغرب المتقدم .

لم تستطع دروشة الطرق الصوفية أن تقاوم بريق ماجلبته الحملة الفرنسية معها من معارف وآلات ونظم جديدة ، كما لم تستطع شجاعة فرسان الحرب من المماليك - الذين ملأوا في السابق قلوب المصريين رعبا ورهبة - أن تصمد أمام بارود نابليون ومدافعه . مما احتاج معه الأمر إلى أن يعتمد الشعب المصرى على نفسه فتنهض روحه القومية لتسد هذا العجز ، فى هبات شعبية أجبرت نابليون على الرحيل وأجبرت الحملة على الانسحاب . ولكن بقى هذا الإحساس بالفجوة بين عالمنا وعالم الغرب عبر عنه الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر عندما عقدت الدهشة لسانه إزاء الأعاجيب التى أتى بها علماء الحملة الفرنسية فقال إن بلادنا لابد أن تتغير ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها .

وفى نفس الاتجاه كتب الطهطاوى محاولا إيقاظ الأمة من غفلتها كى تبحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع وهى التى كمالها ببلاد الافرنج ثابت وشائع .

وحين وقف دعاة السلف والجمود فى وجه الطهطاوى واتهموه بالتفريب والبعد عن موروث الأمة ، كان رده أن هذه بضاعتنا ردت إلينا .

ولقد حاول الطهطاوى التوفيق بين الموروث والمعاصرة بأن يأخذ المسلم علوم الغرب ونظمه ليطور حياته فى الدنيا دون أن يفرط فى دينه .

ولكن هذا الوعى الجديد وهذه اليقظة التى كانت جزءا من مشروع قومى تأمرت الدول الاستعمارية لإجهاضه ، وتم لها ما أرادت باحتلال مصر ، ثم امتد هذا الاحتلال بالسيطرة الأجنبية على بقية أقطار العالم العربى ، ولكن مصر لم تتوقف عن المقاومة لطرد الاستعمار وتحقيق الاستقلال والحرية ، وهبت جهود الأفغانى ومحمد عبده والثورة العرابية والكواكبي فى هذا الاتجاه .

ثم امتد هذا الكفاح إلى القرن العشرين فكانت ثورة ١٩١٩ وجهود قادة الأمة ودعاة

التنوير ورواده فى تعميق مفاهيم الوطنية والقومية العربية والاستقلال السياسى والاقتصادى والثقافى والحريات مما عمق الشعور بالاستقلال والخصوصية العربية .
موقف ملتبس :

غير أن الموقف من الغرب كان مزدوجا ، لأنه يمثل حالة ملتبسة ، فهذا الغرب كان يمثل بالنسبة إلينا القوة الاستعمارية التى احتلت بلادنا وقهرت شعوبنا واستغلت مواردنا ، ومن هنا كانت كراهيتنا له ومقاومتنا لمشاريعه .

ولكن الغرب فى نفس الوقت كان يمثل مصدر التقدم والعلوم والتكنولوجيا والحدائق ، ونحن فى حاجة إلى هذا الجانب لتحديث حياتنا ورفع مستوى شعوبنا ، ولا حرج فى ذلك فهذه بضاعتنا ردت إلينا ، والعلم لا وطن له لأنه نوطابع إنسانى عام ، فهو ملك للبشرية كلها ، وهو نتاج تراكم شاركت فى صنعه حضارات متعددة وشعوب كثيرة على امتداد عصور متوالية .

ومن هنا حرص الكثيرون من القادة والمفكرين على الانتفاع بنتائج الحضارة الغربية دون الثوبان فيها ودون التضحية بالموروث النافع ، بل الاستفادة من رحيق كل منهما وكان هذا ما حملته مشاريع النهضة من محمد على حتى جمال عبد الناصر .

كان الوعى بهذه الحقيقة واضحا فى فكر كثير من رواد التنوير ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى المحافظين من دعاة السلف الذين يتربصون لكل نبت أخضر ، يوقفون عجلة التقدم ويسوؤهم أن تتقدم الحياة وتتجدد لأنهم يضعون الماضى أمامهم ، ولا يرون مستقبلهم إلا فيه ، مع أن الماضى لم يكن دائما ورديا كما يدعون وهم يقفون دون تفاعل الحضارات معتبرين هذا التفاعل تبعية وتفريبا ، مع أنهم فى حياتهم الخاصة يحرصون على استخدام كل تقنيات الغرب ومخترعاته ويتباهون باقتنائها .

عوامل تعوق النهضة :

كانت هناك الكثير من العوامل التى تعوق النهضة منها :

أولا : أننا غير قادرين على اللحاق بالمتغيرات الأساسية الحادثة فى العالم ، وهذا هو التحدى الأساسى الذى نواجهه ، وسيستمر هذا العجز مادامت حالة الانقصام تسيطر علينا ، فعلى المستوى الفكرى هناك صراع بين الأصالة والتحديث ، وعلى المستوى السياسى نجد تيارا ينحون نحو السلف ويريد إقامة مجتمع على شاكلة الماضى ، وهناك اتجاه سياسى آخر يتطلع إلى

العالم الحديث بكل معطياته ، والأخطر أن هذه الازبواجية قد اتخذت في السنوات الأخيرة شكلا صراعيا اتسم بالعنف والقتل .

إننا في مرحلة انتقال في التاريخ العالمى وفي التاريخ الإقليمى والمحلى ، ونحن غير قادرين على استيعاب هذا الانتقال ، وبدلا من أن ندخل هذه المرحلة من باب التطور ندخلها من باب الانفصام بين النخبة وبين باقى الناس ، وبالتالي تنشأ مجتمعات متباينة خصوصا مع نشوء طبقات اجتماعية جديدة منها الطبقة الطفيلية .

إن ظاهرة الانفصام أصبحت داء خطيرا يهدد الأمة حتى وصل الأمر إلى مناقشة الثوابت ، ففكرة الوطن - وهى من الثوابت - صارت محل شك ، والوطن العربى هل هو موجود أم غير موجود ، مما يمثل قمة الانفصام .

ثانيا :- غياب وتغييب الديناميات السياسية والاجتماعية فى المجتمع ، فالأحزاب هياكل ولافتات محاصرة فى مقراتها ومحجمة فى مجلات وجرائد محدودة الانتشار والتأثير ، والمؤسسات العلمية والاجتماعية محاصرة ومقيدة بالقوانين أو بالإرهاب الفكرى أو بالسلبية مما يقلل من فاعليتها .

فالأزهر الذى كان له دور كبير فى قيادة الأمة فى مراحل سابقة كان المأمول منه أن يواصل دوره فى الاجتهاد والتجديد والجرأة فى فحص ما يسمى بالممنوعات والمحرمات التى منعت وحرمت لأسباب سياسية واقتصادية وأقلها كان لأسباب دينية .

ثالثا :- الإرهاب الفكرى الذى يطارد المثقفين والمفكرين ودعاة الحداثة مما نتج عنه أن أصيبت الحياة الفكرية بالشلل والجمود .

ولقد ثبت أن ما كان يكتب فى الدين وأدابه وفقهه ودراساته فى قرون كثيرة مضت أوسع وأجراً عشرات المرات مما نستطيع أن نكتب فيه الآن ، مما يعنى أننا نتراجع إلى الخلف ، ويكفى أن نقرأ كتابات ابن رشد وابن سينا والرازى وابن عربى وغيرهم .

لقد هزمنا طه حسين وهزمنا على عبد الرازق وغيرهما ثم تجرأنا وأقمنا كوميديا الاحتفال بهم بعد أن هاجمناهم وصادرنا كتبهم وخطأناهم .

والآن انحدرنا أكثر فلم تصل إلى مخاطبة جماهيرنا بمثل ما كان أقطاب التنوير يخاطبون جماهيرهم لتكدر عوامل التجهيل والوعى المشوه حتى أصبحت ثقافة الأغلبية لا تعطف على المرتكزات العقلية للعلوم الحديثة .

إن الوصال بالتراث العظيم يسهم كثيرا فى مواجهة التحديات الكبيرة التى تواجه المجتمع .

هناك تحديات هائلة ، فهل ستقابلها ونحن مقينون ثقافيا وفكريا وبحثا ونقدا ومحرومون من الديناميات الاجتماعية والسياسية الطبيعية ، لاشك أن ذلك سيكون مربعا .

إننا انزلقنا إلى حالة من الفقر الفكرى والفقر الثقافى والتعليمى والبحثى والنقدى .

قبل النهضة الأوربية كانت هناك حالة تشبه حالتنا هذه من نهضة أصولية وكان المجتمع العربى الإسلامى التعددى أكثر تقدما وأكثر استنارة ، أما النهضة الأوربية الأولى فقد كانت نهضة كاذبة ، فقد ترجمت إلى الحروب الصليبية .

وعندما احتك الأوربيون بحضارات أخرى اكتشفوا أن سر التنوير هو ألا يتحكم البابا فى الدنيا والدين ، وألا تكون هناك رؤية واحدة أو أصولية تتحكم فى جميع الأمور ، واكتشفوا ضرورة أن يكون هناك آخر وأن يكون هناك بديل وأن يكون هناك نقاش وحوار ، وأن يكون هناك حق الاختلاف ، لهذا استفاد الإنسان الأوربى من الاحتكاك بالحضارة العربية التعددية ، ومن هذا الاحتكاك بالتعددية التى كان فيها المسلم واليهودى والمسيحى والرأى والرأى الآخر والأبيض والأسود ، قامت النهضة (٢٥٤)

رابعا :- وفى أجواء هبوط المستوى المعيشى والثقافى وانتشار البطالة وعموم الفساد وتأمر القوى الأجنبية - تصاعدت ظاهرة التعصب الدينى خاصة فى صعيد مصر ، لتمزيق الوطن ، وهى ظاهرة حاولت قوى الاحتلال والاستعمار تغذيتها لتمزق وحدة الأمة وتضمن لقوى البغى دوام سيطرتها ، وهى فى سبيل ذلك تعقد المؤتمرات والندوات للتخطيط لهذه الغاية مثل الندوة التى عقدتها جامعة برنستون الأمريكية سنة ١٩٧٨ حول الخريطة الجديدة لمنطقة الشرق الأوسط التى تنفتت فى ظلها دول المنطقة إلى دويلات عنصرية وطائفية .

وتسرع الولايات المتحدة الأمريكية الآن وتحت الخطا لتنفيذ هذا المخطط الصهيونى الاستعمارى فى العراق محاولة تقسيمه إلى دويلة للشيعة فى جنوب العراق ودويلة للسنة فى وسطه ودويلة للأكراد فى شماله .

وحلم تفتت مصر ليس جديدا ، فقد حاوله الفرنسيون أثناء احتلالهم لها بمحاولة استخدام

(٢٥٤) الأهرام فى ١٩٩٦/٤/٣ ص ١٩ ندوة للحوار القومى بعنوان : مشاركة مصر فى تشكيل النظام الدولى ،

كيف تتحقق ؟

بعض القبط ، كما حاوله الانجليز تطبيقا لشعارهم « فرق تسد » وكشف عن ذلك اللورد كرومر عندما تحدث في كتابه « مصر الحديثة » في بداية القرن العشرين عن مصر الدولة التي لاتتمثل وحدة سياسية واحدة ، وإنما تتكون من جماعات منفصلة من المسلمين والأقباط والأوربيين والاسيويين والأفارقة رغم ما أبداه من دهشة وتعجب واستنكار من وحدة العادات والتقاليد وكثير من أنماط السلوك بين المسلمين والأقباط في مصر ! .

ولقد عمل الانجليز على تغذية الفتنة الطائفية في مصر التي بلغت ذروتها بين سنتي ١٩٠٨ - ١٩١١ حين عقد الأقباط مؤتمرا في أسيوط في ٦ مارس ١٩١١ وعقد المسلمون مؤتمرا في القاهرة بعد يومين في ٨ مارس ١٩١١ بتشجيع من الانجليز ، ولكن عقلاء القبط والمسلمين أحبطوا كيد المستعمرين فلموا الشمل وجمعوا كلمة الأمة التي أكدتها ثورة ١٩١٩ فتبخرت الفتنة واندحر التعصب ، ووقف الجميع وراء قائد الثورة سعد زغلول - ساعين لهدف عظيم تلاشت أمامه كل الصغائر وهو هدف الاستقلال والحرية .

وقد عبر عن مشاعر وحدة الأمة وخطر انقسامها الشاعر الشيخ محمد عبد المطلب وهو أحد شيوخ الأزهر حين وقف في جمع من المسلمين شاركوا في الاحتفال بعيد رأس السنة القبطية قائلا :

كلانا على دين به هو مؤمن ولكن خذلان البلاد هو الكفر

إن جرثومة التعصب تجد مجالا خصبا للانتشار حين تضعف مناعة الأمة ، ويصاب جسدها بالوهن والخذلان . وإذا رجعنا إلى التاريخ لوجدناه خير شاهد على ذلك : ففي منتصف القرن الرابع الهجري حين أخذت الحضارة العربية الإسلامية ينتابها الضعف والذبول ويعانى الناس من شظف العيش ومن سيطرة الجهلاء والرعا ع وأدعياء الدين أطل تعصب الجماهير برأسه ، وكان يقود هذا التعصب وينميه تيار ديني شديد المحافظة وهم الحنابلة الذين كثرت مهاجمتهم لغير أهل مذهبهم من المسلمين فضلا عن النصارى حتى اختل الأمن في بغداد وانتشر السلب والنهب والفوضى ، وكان ذلك من أسباب خراب بغداد وسقوطها بعد ذلك

وعن الحنابلة كتب ابن الأثير في موسوعته (الكامل) وهو يروى حوادث عام ٣٢٣ هـ من مرحلة التحلل في العصر العباسي الثاني يقول : عظم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون نور القواعد العامة وإن وجدوا نبیذا أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء ، واعترضوا في البيع والشراء ، ومشى الرجال مع النساء والصبيان ، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذى معه من هو ؟ فأخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب السلطة وشهدوا عليه بالفاحشة فأرهبوا (أزعجوا) بغداد .

وتكرر هذا التطرف والتشدد فى القرنين السابع والثامن الهجريين على يدى ابن تيمية ومن بعده ابن القيم وهما من الحناييلة .

ثم ظهر نفس الشئ فى القرن الثانى عشر الهجرى حين ظهر فى نجد محمد بن عبد الوهاب وهو حنبلى متشدد .

وامتدادا لهذا التاريخ من التشدد ظهرت فى عصرنا الجماعات السلفية المتشدة .

وفى عصر الحملات الصليبية والتترية حاول الغزاه تفتيت الأمة بالتودد إلى الأرمن والموارنة والسرريان واليعاقبة والنساطرة .

وحتى الدولة العثمانية التى تسلمت قيادة المسلمين شرعت نظام الملل أو الأقليات فكان ثغرة نفذت منها المخططات الاستعمارية لتمزيق الدولة العثمانية بدعوى حماية الأقليات (٢٥٥)

خامسا : - تعمل الجماعات المتطرفة على جذب الشباب بعيدا عن قضايا الوطن الأساسية وإشغاله عن هذه القضايا التى تهم الشعب بإغراقه فى مسائل فرعية وشكلية ليست من جوهر الدين فى شئ ، واستغلال مايعانيه الشباب من أزمت وفراغ فكرى لإفساد عقله وتشويه وعيه بأفكار شاذة تجد تربتها الخصبة فى المناخ الذى يعيشه مثل تحريم الغناء والموسيقى والدعوة إلى ارتداء الجلباب وإطلاق اللحية - وقد سبق مناقشة ذلك - ومنع المرأة من الخروج للعمل وإلزامها بارتداء النقاب مع أن أئمة المذاهب الأربعة لأهل السنة بل أكثر العلماء يرون أن وجه المرأة ليس بعورة ، وهذه نتيجة خرج بها الشيخ ناصر الدين الألبانى صاحب «حجاب المرأة المسلمة» بعد أن حقق ثمانية أحاديث نبوية .

وابن تيمية هو الوحيد الذى دعا إلى ستر وجه المرأة قياسا على نساء النبى رغم خصوصية وضعهن .

وتبعه أبو الأعلى الموددى فى كتابه «الحجاب» الذى أصدره فى العشرينات وانحاز فيه إلى النقاب بناء على تعسف فى فهم دلالات النصوص .

ومن عجب أن أحد كبار الكتاب الإسلاميين بعد أن يصف هذه الأفكار بالشنوذ ، وبأن من الغلو غير المبرر أن تذهب طالبة إلى الجامعة وقد أخفت وجهها بالنقاب ، بعد هذا يلتمس الأعذار للدفاع عن هذه الجماعات وتبرئة ساحاتها من اتهامات ثبتت صحتها .

(٢٥٥) الأهرام فى ١٠/٣/١٩٨٧ ص ٧ بعنوان « الطائفية تستيقظ فى مصر » لفهمى هويدى + الأهرام فى ١٠/٦/١٩٨٦ « عندما يفلق باب الاعتدال » لفهمى هويدى

فهو يشير إلى ما كتبت في المجالات القومية من أن الدعوة إلى النقاب هي دعوة إلى العنف والإرهاب الديني واختبار القوة في مواجهة الدولة ، والعودة إلى الأرض التي فقدتها هؤلاء منذ عام ١٩٨١ ، وأن الجماعات الإسلامية تخطط للاعتداء على رجال الأمن واقتحام محال الصاغة (الذهب) لتمويل نشاطاتها ، وأنه ليس مستبعدا أن يكون هؤلاء يد في الحريق الذي شب في اثنين من مسارح القاهرة مؤخرا ، وأن جماعة الجهاد تستحل أموال غير المسلمين من أجل إنجاز أهدافها بالعنف والقوة ، وأن الإسلاميين يريدون استعادة عصر سالف من بطون التاريخ بالعنف والعودة إلى أوتوقراطية دينية تقوم على السلطان الديني المطلق للخليفة أو الإمام .

ورغم أن هذه الاتهامات وأكثر منها قد ارتكبتها جماعات التطرف ، وأكدت الأحداث التي تلت ذلك ، فإن الكاتب قد أسرع إلى السخرية من هذه الاتهامات ، ومحاولة تبرئة هذه الجماعات منها ، بل اتهام من ردها من الكتاب بأنه ينزلق إلى الخطر ويستثير الإسلاميين بغير مبرر ، ويستثير السلطة ويستعديها ، فضلا عن استثارة غير المسلمين الذين قد يستشعرون أن استباحة أموالهم من قبل البعض - إن صح - ربما يكون مقدمة لما هو أبعد وأسوأ .

ثم يقول « إن التشكيك في قيام الإسلاميين بإحراق بعض المسارح ، وتلغيم العلاقة بينهم وبين الأقباط ، تلك الإشارات في مجموعها لا تشكل عريضة اتهام للإسلاميين وحدهم ولكنها تصلح أدلة تدمغ منطق المعالجة ومنطقه وتسي إلى الكاتبين ، ربما أكثر مما تسي إلى المبلغ عنهم ، إذ لا نرى مصلحة ، ولا حسا وطنيا واعيا ومسئولا في تناول أى قضية عامة بذلك القدر من التشويه والإثارة ، فما بالنا إذا تعلق الأمر بمسألة لا تخفى دقتها وحساسيتها على أحد ، ويقطاع ينتمى أكثره إلى خيرة أبناء هذا البلد ، فضلا عن أنه إفران الأغلبية الساحقة من مواطنيه المسلمين »

فأى دفاع عن المتطرفين أقوى من ذلك « إنهم خيرة أبناء هذا البلد !! وليس هذا فحسب بل هم إفران الأغلبية الساحقة من المسلمين !! ولواجهة التطرف يطالب الكاتب بالاعتراف بشرعية التيار الإسلامى في خريطة العمل السياسى (٢٥٦)

(٢٥٦) الأهرام فى ١٢ / ٥ / ١٩٨٦ ص ٧ « ليس دفاعا عن النقاب » لفهمى هويدى

أليس هذا تشجيعا للإرهابيين ، وإغراء لهم بالمفكرين وبالدولة وبالمجتمع كله ؟
ليس هذا من الإسلام !

فهل من الإسلام أن يفتالوا المفكرين والصحفيين وأن يخربوا السياحة ، ويحرموا شعب مصر من مصادر رزقه ، ويحكموا عليه بالشقاء والبطالة ؟ وهل من الإسلام تحريم الفن واضطهاد الفكر وإنكار العلم وتحقير المرأة وحرمانها من العمل والتعليم ؟ وهل من الإسلام إعلان الحرب على الدستور والقانون والديمقراطية ؟

وهل من الإسلام مساندة الطغيان والعدوان على حقوق الإنسان في إيران والسودان ؟ وهل من الإسلام أن يذبحوا النساء والرهبان ويدمروا المدارس والمستشفيات في الجزائر ؟ ويقهروا شعب السودان ويجوعوه ؟ وهل من الإسلام أن يفجروا محطات المترو في باريس ؟ ويحولوا حياة شعب أفغانستان إلى جحيم ودمار وخراب ، وحرب لا تهدأ بين أمرائهم ؟

ليس هذا من الإسلام في شيء ، إنما الذي يريدون أن يحملونا إليه بحد السيف هو حكم الجاهلية الأولى .

الصراع بين الإرهابيين والمجتمع ليس - كما زعموا - صراعا بين مسلمين وكفار بل صراع بين التقدم والتخلف ، بين الحرية والعبودية ، بين العقل والخرافة ، بين إسلام صحيح وإسلام زائف دمرى متخلف .

والأزهر الذي حمل رسالة الإسلام وتصدى للدفاع عنه طوال أكثر من ألف عام مطالب الآن بالتصدي لهذا النزق الشاذ ، وشرح نصوص الإسلام شرحا مستقيما نابعا من روح الإسلام الذي يحترم العقل والمصلحة .

الأزهر مطالب بالانحياز للدولة المدنية ، والدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان وحرية التفكير والإبداع والبحث العلمي .

وهذه هي رسالة الأزهر التي حملها أمثال الجبرتي وحسن العطار ورفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وطلحة حسين ومصطفى المراغي وعلى عبد الرازق ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين هؤلاء قانوا حركة النهضة في مصر والعالم الإسلامي وحاربوا التخلف والجمود والاستعمار والطغيان والخرافة ، ودافعوا عن العقل وجاهدوا في سبيل العلم وبشروا بالتقدم والديمقراطية .

لم يحملوا السيف على أحد ولم يكفروا صاحب فكرة ، بل قالوا إن القول الذى يحتمل الإيمان من وجه ويحتمل الكفر من تسعه وتسعين وجها يحمل على الإيمان ولا يحمل على الكفر (٢٥٧) .

من شروط الشرعية :

فهل من حق هذه الجماعات أن تتال شرعيتها كأحزاب سياسية خاصة وأن هناك من يرى بضرورة السماح للحركات السياسية الإسلامية بإنشاء أحزابها الخاصة ، واعتبار هذا معيارا للالتزام بقيم الديمقراطية ، علاوة على أن هذا هو الوسيلة لاحتواء التطرف والعنف .
وأصحاب هذا الرأى يحلو لهم المقارنة بالأحزاب المسيحية الديمقراطية فى أوروبا .
لقد غاب عن هؤلاء أنهم خدعوا بشكل الديمقراطية ولم يلتفتوا إلى مضمونها .
فحسم الصراع بين الدين والدولة هو نقطة البداية فى وضع أسس وتقاليد الديمقراطية ، والوصول إلى صيغة تنظيمية تحدد دور كل منهما ومجاله ليعنى أى افتتات على العقيدة الدينية أو معاداة الدين حيث أن حرية العقيدة واحترام العبادات والشعائر الدينية هى من صميم الحقوق التى تحميها وتصورها النظم الديمقراطية وينص عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، ولكن المستهدف من هذا التنظيم هو البعد بالدين عن استغلاله لتحقيق أهداف وأغراض سياسية ، واستبعاد عوامل القهر والتعصب والجمود ، وبطلان ادعاء الحكم بالحق الإلهى لإحكام السيطرة على الأفراد والمجتمع والدولة ومصادرة كل أنواع الحريات .
إن حسم هذا الصراع والبعد بالدين عن النزاعات السياسية كان نقطة فاصلة فى تاريخ تطور الديمقراطية ، ولذلك أصبح الحديث عن الديمقراطية بدون حسم هذا الصراع حديثا عن الشكل دون المضمون .

أما المقارنة بالأحزاب المسيحية الديمقراطية فى أوروبا فهى مقارنة خاطئة ، لأن هذه الأحزاب ليست أحزابا دينية ، بل هى أحزاب سياسية تلتزم بمبادئ وقواعد الممارسة الديمقراطية التى تمنع التدخل بين الدين والدولة ، فليس هناك مكان لأحزاب تسعى لإلغاء النظام الديمقراطى التعددى أو تقويض أسسه ، وفى هذا الإطار لاتعترف النظم الديمقراطية بالأحزاب الدينية أى الأحزاب التى ترفض الشرعية المدنية للدولة والمجتمع ، والتى تسعى إلى إقامة نظام حكم على

(٢٥٧) الأهرام فى ١٩٩٦/٤/٣ ص ١٨ ، نحن ننتظر من الأزهر ، للأستاذ أحمد عبد المعطى حجازى

أساس ديني ، من هنا تصبح شرعية هذه الأحزاب مستمدة من الشرعية الديمقراطية نفسها ، وصعود هذه الأحزاب للسلطة أو تراجعها للمعارضة لم يؤد إلى انقطاع في التجربة الديمقراطية أو انقلاب على الطبيعة المدنية للدولة وقوانينها .

فإذا انتقلنا إلى مصر والعالم العربي والإسلامي لنقيم ممارسات وايدولوجيات الحركات السياسية الإسلامية من الديمقراطية - مع استبعاد جماعات العنف لرفضها الديمقراطية فكريا وممارسة - لوجدنا موقفا مزيجيا لهذه الحركات ، فهي تعلن نبذها للعنف ، وقبولها بأساليب العمل السياسي - وإن كان هذا يتم بأساليب ملتوية وغامضة وملغمة بالشروط والتبريرات والعوامل الوقتية ، وقد سبق التعرض لذلك - لكن هذا لا يتعلق إلا بالجانب الشكلي للديمقراطية الذي لا يعد شرطاً كافياً لاندماجها الفعلي في العملية الديمقراطية ، أما توجهاتها الفكرية وأهدافها السياسية النهائية فإنها لاتزال تتمسك بفكرة الخلافة ، وتتبنى مفهوما غامضاً عن الحاكمية لله ، وترفض قبول مبدأ أن الأمة مصدر السلطات ، وإن تظاهرت بقبوله قرنته بشروط تنفيه ، وهي تطالب بإلغاء القوانين والتشريعات المدنية الحديثة وتطرح في المقابل تطبيق الشريعة الإسلامية وفق تفسيرها ورؤيتها هي لها ، مما يعني تغييراً جذرياً في طبيعة الدولة ومقوماتها الأساسية التي تقوم عليها ومصادرة الحق في أي اختيار بديل ، وهي لاتقر التعددية إلا في إطار مرجعية أحادية تسبغ عليها صبغة دينية مما يعني إقصاء باقي القوى السياسية التي يكون لها مرجعية مختلفة ، وهذا يتناقض مع المفهوم الحقيقي للتعددية ، وينفي قاعدة التنافس الحر بين مختلف القوى في المجتمع والتي تعتبر من المقومات الأساسية للديمقراطية .

والواقع العملي في السودان وإيران أثبت أن هذه الحركات بمجرد وصولها لقمة السلطة احتكرت الحكم وألفت كل الأحزاب والتيارات السياسية وصادرت الحريات العامة وفرضت قيوداً صارمة علي حرية الرأي والفكر وعلى حركة قوى المجتمع المدني ، بل إن هذه الحركات رغم ما فرضته من مرجعية واحدة تلتزم بها كافة القوى السياسية ، سريعاً ما انغمست في صراعات دموية وانشقاقات حادة بين التيارات والجماعات التي تنتمي إلى المرجعية الإسلامية نفسها ، مما أغرق بولا في حروب أهلية ، وفي حلقة مفرغة من العنف ، يشهد بهذه الحقيقة ما تطورت إليه الأوضاع في إيران وأفغانستان والجزائر (٢٥٨) .

(٢٥٨) الأهرام في ٣/٧/١٩٩٥ ص ٨ مقال بعنوان : « الحركات الإسلامية بين شكل الديمقراطية ومضمونها » بقلم

د . هالة مصطفى

من هنا تصبح محاولة التيارات الإسلامية استغلال شعار الديمقراطية لقتال شرعيتها محاولة ابتزاز مكشوفة وخداع وتفاق للاستفادة مما توفره الديمقراطية من حريات تمكن لها من الاستيلاء على السلطة لذبح الديمقراطية والتمكين للشعولية والثيوقراطية والعودة بالمجتمع إلى عصور القهر والظلام .

خريطة الهيئات الإسلامية فى مصر :

وإن أصحاب هذا الصوت العالى الذين يستغلون الدين ويمزحونه بالسياسة يدعون أنهم هم المسلمون ، وهم الذين يمثلون أغلبية الشعب . فهل هذا صحيح ؟

إننا لو قمنا بفحص خريطة الجماعات الإسلامية فى مصر فسنجد هؤلاء قلة ضئيلة بين المسلمين ، ولكن ما يميزهم هو نشاطهم الجم وفعاليتهم واستغلالهم لفطرية الدعوة الدينية ولغياب الوعى العام وتغيب المؤسسات السياسية والاجتماعية فى المجتمع وحصارها وصمت وسلبية الأغلبية من الشعب سواء على مستوى النخبة أم الجماهير .

كل هذه العوامل أثمرت فراغا فكريا وحركيا استغلته الجماعات الدينية السياسية وأتاحت لها أماكن العبادة ومنابرها الفرصة المناسبة لنشر أفكارها على نطاق جماهيرى واسع .

إن هذه الخريطة تتوزعها أنماط مختلفة منها الإسلام المؤسسى ويمثله الأزهر ووزارة الأوقاف ، والدور السياسى المستقل لهذا النمط قد انتهى منذ تولى محمد على الحكم وبقي دوره منحصرًا فى مساندة الدولة وتبرير مواقفها ، وهناك الإسلام السنّى الاجتماعى وتمثله الجمعيات الدينية والخيرية التى تنتشر فى أنحاء البلاد وينحصر نشاطها فى ممارسة العبادات وبناء المساجد والأنشطة الاجتماعية وليس لها نشاط سياسى ، وهناك الإسلام الصوفى وينضوى تحت عباة جماعات الطرق الصوفية التى تنتشر فى كل المحافظات والتى يقال إن أتباعها يصل عددهم إلى ثلاثة ملايين ، وهذه الجماعات الصوفية ليست لها صلة مباشرة بالسياسة بل بعضها يهاجم جماعات الإسلام السياسى ويفند دعاورها .

وهذه الأنماط السابقة تضم الأغلبية الساحقة من المسلمين ولايبقى لجماعات الإسلام السياسى سوى نسبة ضئيلة من المسلمين المنتسبين إليها ويمثل هذا الجزء الضئيل جماعة الإخوان المسلمين وما تفرع عنها وتولد منها من جماعات التطرف والإرهاب .

ولقد أتبع لهذا التيار الأخير أن يظهر على المسرح السياسى المصرى منذ عشرينات القرن

العشرين بعد إلغاء الخلافة وتصاعد الصراع الوطنى ضد الاحتلال وفشل حكومات الأقلية فى تحقيق مطلبى الاستقلال والحرية وكرد فعل لحركة التحديث ولتبني النخب الحاكمة للنموذج الغربى فظهرت جماعة الإخوان المسلمين لاسترداد الأرض المفقودة .

العداء للديمقراطية وهزيمة المشروع القومى :

وقد كانت تحالفات الإخوان المسلمين من أسباب إفشال التجربة الليبرالية فى مصر حيث تعاونت مع السراى وحكومات الأقلية ضد الوفد ذى الأغلبية الشعبية مما أضعفه وساعد على إبعاده عن السلطة و كان من المأمول أن تتطور هذه التجربة على يديه ، وقد ساعد هذا الفشل - الذى كانت جماعة الإخوان من أسبابه - فى تصاعد قوتها .

وفى المرحلة التالية لقيام ثورة ١٩٥٢ حدث نفس الشئ ، فقد ساعدت الجماعة وشجعت رجال الثورة على ذبح الديمقراطية أملا فى الاستئثار بالثورة وفرض وصايتها عليها ، ولكنها نبحت حين ذبح الثور الأبيض فضعفت الجماعة ، وحقت الثورة كثيرا من الانجازات ، ومع ذلك انهزم المشروع القومى الذى تبنته الثورة بقيادة جمال عبد الناصر رغم أن هذا المشروع أبرز الدور الاجتماعى للدين ومزج بين القيم التقليدية والحديثة أى بين الموروث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة ، وكان من أسباب الهزيمة أن هذا المشروع غابت عنه الحرية - التى ساعدت جماعة الإخوان فى البداية فى ذبحها - كما عجز هذا المشروع عن بناء نظم سياسية قوية تعتمد على مؤسسات ثابتة تتبع لها الاستمرارية ، واكتفت هذه النظم بالاعتماد على شخصية الزعيم مما هيا لقوى الاستعمار والتخلف أن تحدث النكسات مستغلة الأزمة الاقتصادية والفكرية .

لقد هزم المشروع القومى لأنه عزل القوى الشعبية بهيئاتها الفاعلة عن المشاركة واعتمد فى قيادة عملية النمو الشامل على الدولة أى على شخصية الزعيم بمعنى أدق ، لكن هزيمة سنة ١٩٦٧ أظهرت أن طاقة الدولة وطاقة الزعيم مهما كانت - بدون مشاركة الشعب وحمايته لمكتسباته التى صنعها بنفسه - محدودة .

إن الثورة - كما يقول توفيق الحكيم عن رد الفعل لكتابه « عودة الومى » - ليست إنجازات فقط ، بل هى جو تنفس فيه ، وقد اتضح لنا شيئا فشيئا أن جو هذه الثورة الشابة هو

جو خائق : الهواء الذى تتنفسه يوميا يهبط إلينا من سلطة علوية ، حتى ماكننا نتمنى الحصول عليه : الإصلاح الزراعى ، السد العالى ، الاشتراكية ، التعليم ، الإعلام الكتب التى نقرأها فى الداخل وما تأتى من الخارج ، والأغاني التى نسمعها ، كل ذلك لا يصعد من الشعب ، كما كان الحال فى الماضى ، ولكنه يهبط من فوق من السلطة الحاكمة (٢٥٩)

ويحاول الأستاذ محمد حسنين هيكل تبرير غياب الديمقراطية فى تجربة مصر من محمد على وحتى ثورة ١٩٥٢ بالقول إنه ليست هناك ديمقراطية فى وطن إذا كان هذا الوطن يفتقد حريته .

وإذا كان هذا تبريرا لمرحلة الاحتلال قبل إتمام الجلاء مع أنه كانت هناك ديمقراطية ناقصة فلا يصلح تبريرا بعد جلاء الانجليز فى ١٨ يونيو ١٩٥٦ خاصة وأنه آخر الديمقراطية بدعى أن هناك أولويات سابقة عليها وتعتبر مدخلا لها فهو يصف معالم التطور الديمقراطى بعد ثورة ١٩٥٢ فى فقرة مكثفة فيقول :

« وسادت تصورات : فإن تحقيق الاستقلال الوطنى والتركيز على النمو الاقتصادى والاجتماعى بما فى ذلك عدالة الفرصة فى الثروة وفى الصحة وفى التعليم وفى العمل وفى الثقافة هى المداخل إلى الديمقراطية ، وكانت هذه التصورات منطقية ومعقولة . لكن المشكلة التى اعترضت هذه التصورات وأثرت عليها أن قيادة عملية النمو الشامل وقعت على الدولة وكان ذلك مقبولا مادامت تباشر الدولة مسئولياتها بنجاح .

وبالفعل فقد شهدت هذه الفترة انجازات يصعب إنكارها . لكن ما جرى سنة ١٩٦٧ أظهر أن طاقة الدولة - مهما كانت - محدودة خصوصا إذا زادت عليها الأعباء وتكالب حولها الأعداء واقتصر منها الإجهاد ضرائبه . (٢٦٠)

وكانت النتيجة الطبيعية أن ضعفت هذه المشاريع الوطنية ناصرية وبعثية ، وعجزت عن إحداث التغيير المنشود فى نواحى التنمية المختلفة وغاب عن الناس الرخاء الموعود . وفى ظل هذا المناخ تصاعدت مرة أخرى قوة التيارات السلفية ، خاصة بعد أن أفرج عنها السادات وشجعها ليقاوم بها اليسار المتنامى وقتها فى الجامعة والوسط العمالى ، وتراوح موقف الدولة بين التهادن الشديد والعنف .

(٢٥٩) الأهرام فى ١٩٨٧/٩/٥ ص ١٢ مقال بعنوان « تشاؤم الحكيم » بقلم الدكتور لويس عوض

(٢٦٠) الأهرام فى ١٩٩٦/٤/٤ ص ٢٠ مقال بعنوان « استيراد النماذج السياسية » بقلم الأستاذ السيد يسين

المشروع السلفى :

ولنا أن نتساول : ماذا يحمل التيار السلفى من أهداف ؟

وهل لديه مشروع للنهضة ؟ وما عناصر هذا المشروع إن وجد ؟

وإذا حاولنا أن نعثر فى أدبيات جماعة الإخوان المسلمين أو المؤيدين والداعين لها لانجد إلا

إشارات عامة بانسبة لاتصلح كمشروع قومى نهضوى جاد .

ويعترف الأستاذ فهمى هويدى بغموض هذا المشروع وفقدان الاتفاق حول مفهوم

واحد له يقول :

« بات الحل الإسلامى فى مثل هلامية التيار الإسلامى ، تتعدد بشأنه الاجتهادات

والروايات ، لكن لا أحد من المعنيين بالأمر يعرف بالضبط هيئته ولامحه ، فضلا عن أن القدر

المرئى منه ليس أحسن تعبيرا ولا أفضل تقديما له . »

وكأنه يحاول أن يلقى باللوم بسبب هذا العجز على الأزهر وعلمائه ويتهم المصريين

بالقصور فى فهم الإسلام فيقول :

يستغرب المرء ذلك القدر من الغموض والالتباس الذى يحيط بفكرة الحل الإسلامى فى بلد

يبيت فيه الأزهر الدعوة إلى الله منذ أكثر من ألف عام ، وتموج سيرته بمواكب العلماء وحركات

التجديد والإحياء ، وتمتلى ساحاته فى كل زمان بالتجمعات والمنظمات التى تبشر بالحل بين

الناس ، ما أعنيه أن كل تلك المناير والوسائط والقنوات لم تنجح فى حفر تيار واضح المعالم

والقسمات يمكن أن يشار إليه باعتباره يبلور صيغة وإطاراً للحل الإسلامى ، لا أقول تلقى

إجماعا ، لكن تكون على الأقل محل اتفاق بين قدر معتبر من أهل الرأى والدعوة ، وقدر مماثل

من المتلقين والمدعوين ، ومن أسف أن ما تبلور أمام أعيننا هو التيار الذى يعبر عن الإسلام

الانسحابى المتمثل فى الطرق الصوفية التى يقال إن أتباعها يصل عددهم إلى ثلاثة ملايين أو

مايمكن أن نسميه بالإسلام الغوغائى الذى يقوم على التهريج والمزايدة . أما الإسلام البنائى الذى

يقوم على الإيمان والعمل الصالح وعمارة الدنيا والآخرة فهو الذى يواجه الأزمة

ويعيش المحنة . (٢٦١)

والحقيقة أن هذا الاستغراب من الكاتب ليس ناتجا عن عقم فى ثمار الأزهر ومواكب

علمائه ، فشماره يانعة ، وأثره قوى فى إسلام المصريين ، وعميق فى وجدانهم ، ومستقيم ومعتدل

(٢٦١) الأهرام فى ١/٤/١٩٨٦ هـ الإمارة البرة والفاجرة ! « بقلم فهمى هويدى .

فى فهمهم للإسلام ، وبعيد عن التطرف والعنف ، بحيث أصبح إسلام المصريين نموذجا تقتدى به الشعوب الإسلامية ، ولكن استغراب الكاتب ناتج عن قصد الالتواء بالإسلام وتحريفه وتحميله مالمس منه ، وتفسيره على غير حقيقته ، واستغلاله لتحقيق أهداف سياسية بعيدة عن غاياته ومبادئه .

إن المطلوب من الأزهر هو الاجتهاد لمواكبة العصر ومساندة الدولة المدنية فى مواجهة دعاوى الحاكمية والاستبداد .

ويسبب هلاميه الحل الإسلامى وغموضه أو لتبرير هذا الغموض يستغرب فهمى هويدى مطالبة الإسلاميين بتقديم برامج مفصلة ويذكر أن هذا مطلب متعسف وإنما المطلوب تحديد إطار عام ومحاور أساسية للفكرة وعلل ذلك بأن الأنبياء أحدثوا انقلابهم فى مسار البشرية بكلمة واحدة هى التوحيد (٢٦٢)

وعن المقارنة بين مشروع ثورة يوليو وجهود الإحياء الإسلامى يعترف فهمى هويدى بأن ثورة يوليو عمقت الشعور بالاستقلال والخصوصية العربية ، واعتبر هذا حاجزا طبيعيا وتلقائيا يحول دون النوبان فى المشروع الغربى وإن كان لا يمنع التأثر والاحتذاء ، ومع ذلك فهو يعتبر أن مشروع هذه الثورة يدور أساسا فى فلك المشروع الغربى للنهضة .

ثم عن جهود الإحياء الإسلامى يعترف بأن مشروع النهضة الإسلامى لم يكن منافسا حتى الآن للمشروع الغربى ، ومع ذلك فو يعتبره بديلا له ، ثم يعود فيذكر أن البديل الذى يعنيه لا ينصرف معناه إلى الخطط والبرامج لأن هذه يتعدد فيها الاجتهاد ويطول الجدل ، ولكنه يتحدث عن الأساس النظرى أو الفلسفى لمشروع النهضة الذى يقوم على عناصر عدة فى مقدمتها :

١- أن الإنسان لم يخلق عبثا ولكنه مخلوق مكلف له رسالة يتعبد بها لله سبحانه وتعالى فهو خليفة فى عمارة الأرض ، وقد سخرت له السموات والأرض .

٢- التكليف بهذه الصورة ليس موجها إلى فريق دون فريق ولكنه ملزم لكل إنسان مهما كان موقعه بناء على عموم التوجيهات القرآنية .

٣- بناء على ذلك فإن عمارة الأرض - سمها التقدم إن شئت - تظل واجبا شرعيا وليس

خيارا مطروحا على العقل المسلم ينحاز إليه أو يعرض عنه .

(٢٦٢) الأهرام فى ١٨/١١/١٩٨٦ « جدل فى غير أوانه » بقلم فهمى هويدى .

٤- ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فإن اعتبار التقدم واجبا شرعيا يستلزم أن

الأخذ بأسبابه يحتل ذات المرتبة من الإلزام والوجوب (٢٦٣)

هذه الأسس النظرية والفلسفية لمشروع النهضة الإسلامى لم تأت بجديد ، فالإنسان فى كل الديانات والمذاهب مكلف بعمارة الأرض أى بتحسين ظروف حياته ، ورفع مستواه فى جميع المجالات وتسخير مظاهر الطبيعة لهذا الهدف .

ولكن المهم هو الاستجابة والإسراع إلى احتضان هذا التكليف وتحويله إلى واقع ومن أسف أننا تخلفنا ، بينما غيرنا فى الغرب أمسك بزمام العلم فكانت نهضته الكبرى واكتفينا نحن بترديد مقولات السلف وأننا خلفاء الله وظله فى الأرض .

وسنن الله أن التقدم مرتبط بامتلاك أسبابه فمن امتلك هذه الأسباب وصل . الغرب أنجز التكليف بينما قعدنا نحن أسرى التخلف والجمود .

وليس صحيحا ما يعلل به الكاتب للتخلف بأنه ثمرة لجهود حصار الدين وتشويه الدين بفصلة عن الحياة وحبسه فى المساجد حيناً وبمسح تعاليمه حيناً آخر ، أو بسبب إخراج الخيار الإسلامى من البدائل المطروحة لتحقيق النهضة وبلوغ التقدم المنشود (٢٦٤)

فهذه مغالطة من الكاتب ، فالتخلف كان موجودا وترسخ قبل طرح التأثير بالغرب بل وفى ظل المظلة الإسلامية (الخلافة العثمانية) .

وأبلغ رد لدحض هذا الادعاء أن أوروبا فصلت بين الدين والدولة وحصرت الدين فى الكنيسة ، وكانت النتيجة ازدهار الحضارة الغربية ، بينما الدول التى تمكن فيها التيار السلفى من السلطة ومزجت بين الدين والدولة تقهقرت وازدادت تخلفا ومعاناة مما كانت عليه قبل ذلك ، لأنهم استخدموا الدين استخداما سيئا وشوهوا معالمة ومبادئه ، وجعلوا منه مجرد سلم للصعود للسلطة ، أما أن يوجه الدين ليسلح الناس بطاقات العمل والإنتاج والإتقان والإبداع فهذا أبعد ما يكون عن اهتمامهم ، من هنا انشغلوا بالسلطة ومؤامراتها والسعى بكل الجهد للحفاظ عليها ، وغاب عنهم التكليف بعمارة الأرض ، فكان الجمود والتخلف وتحقير المرأة وحرمانها من التعليم والعمل وهى نصف المجتمع ، حدث هذا مع أن الدين ليس وسيلة للاستيلاء على الدولة أو مستندا للوصول للسلطة .

(٢٦٣) الأهرام فى ٢٩/٩/١٩٨٧ ، فى مواجهة الزهول القومي ١ ، بقلم فهمى هويدى .

(٢٦٤) المصدر السابق .

أما الادعاء بأننا شغلنا بالبحث عن الدواء فى صيدلية الحضارة الغربية ، وأدركنا ظهورنا لما نملكه فى خزانتنا حتى أصبحنا ولم نتمكن مما عندهم كما لم نحاول توظيف ما عندنا (٢٦٥) فهو ادعاء يتجاوز الحقيقة :

فلولا : لم يكتف أحد باستلهاام الحضارة الغربية وإدارة ظهره لتراثنا بل كانت الدعوة التفاعل بين الأصالة والمعاصرة تفاعلا حضاريا يكسبنا ما نحن فى حاجة إليه ، « فبلادنا - كما عبر الشيخ حسن العطار - لابد أن تتغير ، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها » وسائر أمم الإسلام فى حاجة إلى اليقظة من « نوم الغفلة - كما يقول الطهطاوى - كى يبحثوا عن العلوم البرانية والفنون والصنائع وهى التى كمالها ببلاد الإفرنج ثابت وشائع » وهى بضاعتنا ردت إلينا .

وثانيا : أن هذا الادعاء يتجاهل إصرار جماعات السلف ومجوسهم المتواصل لرفض الحداثة والتقدم فى نفس الوقت الذى عجزوا فيه عن تقديم البديل المجدى .

وإذا جاوزنا الحديث عن الأسس النظرية والفلسفية للمشروع السلفى للنهضة ، وحاولنا الاقتراب من الخطوط العامة المعروضة فسنجد أنها تدور حول العموميات متماشية الحديث عن القضايا التى احتلت الأولوية فى بنود أى مشروع للنهضة فى وقتنا الحالى بعد التجارب المريرة التى مرت ببلادنا تحت الحكم الشمولى مثل قضية الديمقراطية والتعددية والأحزاب وحقوق الإنسان ومبدأ أن الأمة مصدر السلطات وقضية الحريات وحقوق المرأة .

ونعرض هنا مثالا مما كتبه د . يوسف القرضاوى فى رسمه للخطوط العريضة للمجتمع الإسلامى الذى يريد صياغته ، وسوف نجد بعد قراءة هذه الخطوط أنها لا تتجاهل فقط القضايا السابقة ذات الأولوية بل إن كثيرا من البنود يحتوى على ألقام تصطلم بهذه القضايا وتهدمها .

يقول القرضاوى : الشورى فى الحكم والعدل فى توزيع الثروة ، والمساواة فى تطبيق قانون الشرع والإخاء بين أفراد المجتمع وفئاته ، وحرية الاجتماع والقول والنقد فى غير فحش ولاعدوان على الآخرين ، وسيادة القيم الإيمانية والمثل الأخلاقية على كل قيمة فى المجتمع ، وإعلاء رابطة الأخوة الإسلامية ، والعمل على تحقيق الوحدة الإسلامية الكبرى بدءا من الوحدة العربية ، وجعل الإيمان بالله وبالأخرة وبرسالة الإسلام الشاملة أساس التربية والتعليم ، ومحور التثقيف

(٢٦٥) المصدر السابق .

والإعلام ، وتطهير الثقافة من السموم الفكرية الفازية ، ومن رواسب عصور التخلف ، وإحياء التقاليد الإسلامية الأصيلة ، ومحاربة العادات والتقاليد الضارة الدخيلة من الميوعة والخلاعة والتحلل ، وتربية الشباب على معانى الجد والاستقامة ، والفتيات على معانى العفاف والحياء ، والشعب كله على معانى الحق والخير والطهر والقوة ، والدعوة إليها والجهاد فى سبيلها ، والاستفادة بالعلم الحديث والتفوق فيه ، واستخدام أقصى إمكانات التكنولوجيا المعاصرة لتطوير مجتمعنا . (٢٦٦)

شعارات عامة قابلة لتفسيرات مختلفة وشروط تجهض المبدأ وتفسيرات للإسلام تقرض رأيا واحدا وتتناقض فى المواقف بين التطهر من السموم الفكرية الفازية وبين الاستفادة من العلم الحديث والتكنولوجيا المعاصرة التى لا بد لاستيعابها أن نحصل عليها من حضارة غيرنا ثم أين التعددية والأمة مصدر السلطات ؟ وأين حقوق الإنسان التى أصبحت شعار الإنسانية اليوم ؟ كل هذا إما مسكوت عنه وإما مستنكر من خلال الخطوط الملغمة السابقة .

إن المشروع السلفى يواجه أزمة حادة ، فالحركة السلفية توزعت ظاهريا إلى قسمين أحدهما متطرف والآخر أطلقوا عليه تيار الاعتدال ، الأول يستخدم العنف لقلب نظام الحكم وإنشاء الدولة الإسلامية ، والثانى يعلن أنه يؤمن باتباع الوسائل السلمية والمناهج الديمقراطية لتحقيق نفس الهدف وهو إنشاء الدولة الإسلامية ، أى أن الخلاف فى التاكتيك وليس فى الاستراتيجية ، فهل لو وصل تيار العنف إلى السلطة فسوف يعارضه تيار الاعتدال ؟!! أظن ذلك مستبعدا ، فرغم ما يعلنه التيار الأخير من أنه لا يحبذ العنف ولا يدعو إليه فإنه يكشف عن نفسه وعن نفاقه بمحاولته تبرير هذا العنف والتماس العذر له بحديثه مرة عن العنف والعنف المضاد ، ومرة عن أن الإرهاب الدينى ليس وحده فى الميدان ، بل هناك إرهاب علمانى ، وبهذا تتعادل الكفتان .

هذا التصنيف بين متطرف ومعتدل مجرد توزيع للألوار لتحقيق نفس الأهداف وحتى إذا وجدت خلافات - وهذا أمر طبيعى ومتوقع - فهى جزئية ومحدودة وقابلة للتصفية فيما بينهم ولا تمثل عقبة أمام وحدة أهدافهم .

فقيه سعودى يهاجم الإخوان :

فهذا فقيه سعودى وهو الشيخ ربيع المدخلى يعترف صراحة أنه خدع فى بادئ الأمر

(٢٦٦) الأهرام فى ١٨/١١/١٩٨٦ « جدل فى غير أوانه » بقلم فهمى هويدى .

بجماعة الإخوان المسلمين وبأفكار سيد قطب وأتباعه ، لكنه ما إن درس كتاباتهم دراسة مستفيضة حتى تبين له أنهم « أجهل الناس بالحاكمية » وإن منهجهم « شامل لأهل البدع والضلال وأفكارهم ومنهجهم » وهو « من التلبيس على الناس » وأنهم وقعوا في الرفض ووقعوا في التكفير ووقعوا في مذاهب الخوارج »

وحين اكتشف الشيخ الخديعة أعلن كلمة الحق في وجوبهم في كتابه الذي أثار ضجة كبيرة ، والكتاب هو « النصر العزيز على الرد الوجيز » تضمن نقدا لاذعا وهجوما شديدا على أفكار وكتابات سيد قطب والقطبيين عامة وفكر جماعة الإخوان وفكر مؤسسها حسن البنا . وقد أجرت جريدة « المسلمون » السعودية حديثا طويلا مع الشيخ ربيع المدخلي نشرته في عددها الصادر في ٢٦ يوليو ١٩٩٦ اتهم فيه سيد قطب بالغلو وبمبالغة الناس في تضخيم شخصيته ثم قال :-

« رأينا كثيرا من الشباب وقعوا في الغلو في سيد قطب وفي التشبث بأفكاره الباطلة ، ما رأينا أحدا تصدى لرد هذا الباطل إلا ماكتبه الشيخ الدويش عن كتاب الظلال خاصة ... ولهذا رأينا من النصيحة لله ولكتابه ولهؤلاء المساكين المخذوعين الذين أخذتهم الدعايات الباطلة ، والاندفاع القوي إلى كتاباته ، ورأينا أن هذا من أسباب الهلاك لهؤلاء الشباب ، فرأينا نصحا لهم ورحمة بهم أن نبين لهم الأخطاء لكي يتجنبوها أولا وثانيا رأينا أن هذا الشيء الذي ينسب إلى دين الله ليس من دين الله في شيء .. إن مشاكل سيد قطب طويلة وعريضة ، فإن حب سيد قطب قد أوقعهم في نصرة الرفض وأوقعهم في التكفير ، وأوقعهم في مذهب الخوارج ، وأوقعهم في الإرجاء فتجدهم يجمعون المتناقضات ، فلا تجد الآن على وجه الأرض من يجمع بين المتناقضات كما يجمع أتباع هذا الرجل ، فلو عرضت عليهم مائة بدعة كبرى من ضلالاته يقولون لا يضر ، فصاروا تحت غلاة المرجئة بدرجات ، وحينما يتجهون إلى علماء المنهج السلفي يفترون ويكذبون عليهم ، فانا اعتبرهم خوارج على المنهج السلفي » .

واتهم الإخوان بالغلو في الحاكمية والغلو في السياسة مما جعلهم يستهينون بالعقائد . ويتحدث الشيخ المدخلي عن أصول منهج جماعة الإخوان وعن فكر حسن البنا فيقول « إن منهج البنا شامل لأهل البدع والضلال وأفكارهم ومنهجهم ، وقد أخذوا بالتقية من الروافض ، ومنهجهم هذا نعتبره من التلبيس على الناس ، ومن استخدام مبدأ التقية أخطأ أنواع الاستخدام ، فانت إذا تتبعت كتبهم لاتجدهم يتأسون ويقتنون إلا بسيد قطب والمویدی وحسن البنا » (٢٦٧)

(٢٦٧) جريدة الاهالي في ٢٣/١٠/١٩٩٦ ص ٥ « صفحة من تاريخ مصر : ضد سيد قطب » للدكتور رفعت السعيد

إنّ التقيّة والتلبّيس على الناس هو ما يفسر نفاق الإخوان ، ففي سعيهم للقبول الاجتماعي والسياسي أعلن بعض قادتهم تنازلهم عن كثير من المبادئ التي انطلقوا منها منذ أكثر من نصف قرن تحت شعار الإسلام دين ودولة حتى فقدوا تميزهم ، وفقدوا امتلاك أي مشروع حضاري مجدٍ ، وأصبحوا يقفون ظاهرياً على خط يقترب من الليبراليين ، ومن هنا اتسمت حركتهم السياسية بالتهافت ، فقد تنازلوا عن الدولة الدينية الإسلامية وبدأ خطابهم يتحدث عن دولة مدنية .

تنازل عن الأفكار القديمة :

ومع تعمق الدعوة إلى التعددية السياسية لم يستطع المعتدلون أن يستمروا في تمسكهم بأرائهم القديمة التي كانت لا تقبل الحزبية ولا الأحزاب وترفض فكرة تداول السلطة بعد وصول الإسلاميين للحكم ، وأخذ هذا التطور التاكتيكي سنوات طويلة إلى أن تم إعلانه بواسطة الإخوان المسلمين في مذكرة موجزة صدرت في شهر مارس ١٩٩٤ بعنوان « موجز عن الشورى في الإسلام وتعدد الأحزاب في المجتمع المسلم »

ولكن لغة المذكرة جاء خليطاً غير متجانس من المصطلحات الإسلامية والمصطلحات الحديثة ، والمذكرة بعد تعليقها على سورة الشورى تقرر :

« ومفهوم ذلك أن الأمة مصدر السلطات »

ثم تسلم المذكرة بأهمية صياغة دستور للبلاد يستقي من نصوص الشريعة الفراء ثم من مراميها وغاياتها وقواعدها الكلية ، وتقبل المذكرة بالمبدأ الدستوري الوضعي الذي يتمثل في نظرية الفصل بين السلطات ، وتؤكد المذكرة قبول فكرة تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي بما يتضمنه من قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية عن طريق انتخابات دورية .

المشروع السلفي يفقد تميزه :

وبهذه السمات يفقد المشروع الإسلامي المعتدل تميزه فهو لا يختلف عن أي حزب سياسي ، فلا يملك إجابة عن مكونات النظام السياسي الإسلامي والنظرية الاقتصادية الإسلامية ، ونسق القيم الثقافية في عالم متغير ينزع إلى الكونية .

ولذا فهو يفقد سمات المشروع السياسي الاقتصادي الثقافي المتكامل

انحسار المشروع التكفيرى :

إن غياب هذا المشروع المعتدل يتعمق بالتدريج فى نفس الوقت الذى أخذ فيه المشروع التكفيرى الإرهابى ينحسر بعد الإجماع الشعبى على رفضه بسبب انكشاف جرائمه ، وتخريبه للاقتصاد وترويعه للجماهير وتمويله من شبكات دولية مشبوهة .

ينقدون أنفسهم :

إن أزمة المشروع الإسلامى لاترتبط فقط بالسلوك العملى لأنصار هذا المشروع ، بل ترتبط أكثر بالمنطلقات النظرية له وبرؤيته للعالم وبنظراته إلى نفسه وباتجاهه إزاء الغير ، مما دفع بمجموعة من المفكرين والقادة الإسلاميين إلى ممارسة النقد الذاتى فى كتاب واحد حرره وقدم له الدكتور عبد الله النفيس المفكر الإسلامى الكويتى ، وشارك بأبحاثه ودراساته عدد من أبرز رموز الحركة الإسلامية من بينهم توفيق الشاذلى وحسان حنحو وصلاح الدين الجوراش ، وفريد عبد الخالق وحسن الترابى وطارق البشرى . (٢٦٨)

لقد ثبت أن رموز القيادات الإسلامية لو كانت قد اكتفت بالدعوة الدينية الاجتماعية لصارت مقبولة كرموز دينية ، أما أن تنغمس فى السياسة واستغلال الدين لأغراض سياسية فإنها تصبح مرفوضة كرموز سياسية .

هل يهزم المشروع السلفى ؟

ويبدو من هذه المقدمات أنها إحصاءات لهزيمة المشروع الذى يتمسح بالإسلام كبديل للمشروع القومى الحضارى ، وبهذا يلحق بسوابقه التى أطلت برأسها فى ثلاث لحظات فى المائة عام الأخيرة حين ثار الخلاف على الهوية - كما يقول د . سعد الدين إبراهيم - فعندما يواجه المجتمع أزمة حضارية واقتصادية ووطنية وسياسية فى ان واحد يبرز البديل الإسلامى باعتباره اليقين الحقيقى ، وقد شهدت المائة عام الأخيرة ثلاث لحظات تاريخية فى هذا الإطار ، أولاها كانت فى أواخر القرن التاسع عشر وجسدها جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وثانيتها فى الأربعينات حيث زادت قوة الإخوان المسلمين وثالثتها فى السبعينات ، والحديث لاينصب على الإسلام وإنما على واقع المسلمين ، فمستقبل التيار الإسلامى متوقف على قدرته على تقديم بدائل للقطاعات العريضة من الأمة بشرط أن تكون هذه البدائل معقولة (٢٦٩)

(٢٦٨) الأهرام فى ٢٧/٦/١٩٩٤ ، أزمة المشروع الإسلامى المعاصر ، بقلم السيد يسين .

(٢٦٩) الأهرام فى ٢٥/١٢/١٩٨٧ ص ١٢ علماء السياسة والاقتصاد يناقشون واقع ومستقبل التيار الإسلامى

فى مصر

وواضح من العرض السابق عدم توفر هذه الشروط لفقدان التيار الاسلامى القدرة على فهم الواقع وتقديم الحلول المعاصرة للنهوض بالامة ورفع مستواها والحق بالامم المتقدمة لانه لايمكك المنهج المناسب ولا التوجه القادر على ذلك فهو متوجه نحو الماضى ينبش فيه عن مستقبله وهيئات أن يعود الماضى !

إن جماعات التكفير والهجرة التى ظهرت فى الثمانينات تكفر المجتمع فى انزواء دائم والآن تسير فى نفس الاتجاه جماعات التطرف الأخرى التى تكفر بعض أفراد المجتمع من جهاد أو جماعة إسلامية ، ناهيك عن زهوة الإخوان التى أخذت فى الانطفاء خاصة بعد الموقف الإيجابى لجموع المثقفين ومشاركة الصحافة والإذاعة والتلفزيون وثقافة الصورة والصوت فى كشفهم والتنديد بمؤامراتهم .

إن مصير مشروعاتهم سيقلى نفس مصير مشروعاتهم السابقة ، ولم يبق أمام هزيمتهم الكاملة سوى قيام مشروع للنهضة تنهض به جبهة وطنية تقدمية من خلال حركة ديمقراطية ومؤسسات حزبية واجتماعية فاعلة .

ويكتب الأستاذ السيد يسين مؤكداً أن من يرفعون شعار الإسلام هو الحل لن يتاح لهم أن يحصلوا على أغلبية مقاعد مجلس الشعب فى أى انتخابات حرة ونزيهة ، لأنهم لايمتلكون أى مشروع محدد سوى شعارهم العام الذى يفتقر إلى التحديد ويعانى من فقر شديد فى المضمون الفكرى . (٢٧٠)

إن من إيجابيات المشروع التكفيرى الإرهابى أنه كشف نفسه كمشروع دموى معاد للشعب ومخرب لطموحاته ، وإزاء ذلك توحد المثقفون مع الدولة لحماية المجتمع المدنى والمكتسبات التى يهددها الإرهاب والعنف ، وسقطت ثنائية اليمين واليسار والمثقف والسلطة بسبب التغيرات العميقة فى البيئة الدولية والإقليمية والمحلية .

فإذا كانت العلاقة مع الآخر شرقاً أو غرباً قد تغيرت ، فإن علاقة المثقف مع السلطة المحلية قد تغيرت أيضاً ، لم يعد الآخر شراً كله ، فموقف المثقف بدأ يأخذ شكلاً مرناً سواء بالنسبة

(٢٧٠) الأهرام فى ١٩٩٦/٧/٦ ، مصر فى القرن الواحد والعشرين - التحديات والآمال ، ص ٧ دراسة علمية كتبها د . أسامة الباز

للرأسمالية أو الماركسية ، وكذلك الموقف من السلطة ، لم يعد هناك عداًء مطلق أو ولاء مطلق ، وإنما هناك مواقف نسبية .

لقد اكتشف المثقفون أنهم فى بعض المواقف يجمعهم والسلطة خندق واحد ، وأنهم يستطيعون أن يؤيدوا السلطة فى موقف ويعارضوها فى موقف آخر ، فالسلطة ليست مخطئة دائماً ولهذا توحد المثقفون والدولة فى مواجهة الإرهاب ، ومع ذلك ورغم اهتزاز وانزواء المشاريع الإرهابية والمعتدلة فهناك قلة من المثقفين لازالت تروج لهذه المشاريع وتدافع عن الإرهابيين .

المشروع الحضارى العربى القومى :

من هنا تحدثم المعركة الثقافية ويشتد الاختلاف الجذرى حول توجهات المشروع الحضارى العربى الذى يجب أن يصاغ فى الوقت الراهن واضعاً فى الاعتبار خبرات المجتمع العربى فى العقود الماضية .

نحن نعيش صراعاً بين مشروعين الأول يستمد من الماضى مرجعيته من خلال قراءة رجعية ومشوهة للتراث الدينى لصياغة مجتمع مغلق منقطع الصلة بالحاضر وعاجز عن اللحاق بتيار المستقبل ، وتوجهات النظام السودانى بقيادة البشير والترايبى خير شاهد على ذلك ، فعلاقات السودان مقطوعة مع النظام العالمى ، وكل صور التعددية السياسية والحزبية ألغيت ، وسحقت كل النقابات والاتحادات المهنية ، وأقيم بدلا منها تنظيمات غوغائية لتأييد النظام وأسست الميليشيات العسكرية لقهر المواطنين السودانين ، ومورست سياسات اقتصادية انحطت بمستوى حياة الشعب السودانى وأصابته أحواله المعيشية فى الصميم حتى اقترب من المجاعة .

ومع سوء الأوضاع يصرح قادة النظام وعلى رأسهم الترايبى بضرورة إقامة حلف إسلامى يهودى مسيحى لمحاربة الإلحاد فى العالم ، بالإضافة إلى ضرورة الانتقضاى على النظم غير الإسلامية باستخدام العنف والإرهاب .

هذا هو المشروع الذى يثبت أعلامه فى أرضية الماضى .

وهو فى صراع عنيف مع مشروع حضارى مغاير يقوم على أساس الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان ، والتركيز على تأسيس مؤسسات المجتمع المدنى بكافة أنواعها والاحتفال بالجوانب المضيئة للتراث .

وفى ضوء المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية ، والفهم النقدي لها ، والانفتاح ناحية المستقبل لا يستبعد المثقفون من ملامح هذا المشروع القطاع الخاص من عملية التنمية ، فاشتراكه على نطاق واسع فى التنمية ليس مرفوضا عند كثير من الاشتراكيين العرب كما كان الحال فى الماضى ، والاعتماد المتبادل بين اقتصاديات الأقطار المختلفة أصبح محل موافقة من الكثيرين ، أما عن الوحدة العربية فقد صار التعاون والتكامل الاقتصادى مدخلا للوحدة العربية بدلا من وحدة شاملة تحت قيادة واحدة ، وستحسم نتيجة الصراع بين المشروعين مستقبل المجتمع العربى فى العقود القادمة .

هذه معالم المشروع الحضارى العربى القومى وهى تكتسب أهمية كبيرة وألوية بعد الخبرات المريرة التى مرت بنا والتى تؤكد أنه لا بد من التغيير عن الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان دون التخلّى عن العدالة الاجتماعية ، ولكن يجب النضال فى سبيلها باتباع الوسائل الديمقراطية مع إلغاء كل القوانين الاستثنائية التى تحد من فاعليتها . (٢٧١)

إن الديمقراطية هى التى تقوى المجتمع وتمنحه الحصانة الذاتية بحيث يصبح قادرا على استيعاب سلبياته وعلاج أفعاله ، والديمقراطية هى القدرة على تصويب اتجاهاته الفكرية والسياسية .

وفى الصراع بين المشروعين يحاول دعاة الماضى تشويه معالم المشروع القومى باتهامه بالتفريب بل ويتهمون كل مشاريع النهضة منذ محمد على وحتى الآن بالتبعية للغرب حتى يروجوا لمشروعهم باعتباره المشروع المعبر عن الأصالة والثقافة الإسلامية المتحررة من التبعية ، رغم أنهم فى سلوكهم الإرهابى غارقون الآن فى مشاريع ومخططات استعمارية غربية وعلى اتصال وثيق بجهات أجنبية مشبوهة .

فهل تقليد الآخرين من خلال استيراد النماذج السياسية خطيئة فى حد ذاتها ، وسلبية تحسب على النخب السياسية فى العالم الثالث ؟

(٢٧١) الأهرام فى ٤/٥/١٩٩٥ ص ٢٢ « ثنائية المثقف والسلطة » ! بقلم السيد يسين

إنهم يتجاهلون مادعا إليه النبي ﷺ من أن الحكمة ضالة المؤمن وهو أولى بها أنى

وجدها ، وقوله : اطلبوا العلم ولو فى الصين ومن تعلم لغة قوم أمن مكرهم .

إن الاستيراد من الخارج توجه إليه السلطان العثمانى خلال القرن التاسع عشر بقصد

إصلاح سلطة متزعزعة عن طريق الاستعارة من الغرب أساليب نجاحه بطريقة انتقائية ، وفى

اليابان تمت الاستعارة من الغرب لإشباع اعتبارات داخلية أولا وكان هذا مقدمة لما وصلت إليه

اليابان من تقدم مدهل ، وفى عهد محمد على وماتلاه لانستطيع أن نقول إن العرب كانوا مقلدين

فقط من الآخرين لأن هؤلاء كانوا هم المعبرين عن الحداثة فى السياسة والقانون والاجتماع

والاقتصاد والقوة العسكرية ، واستيراد أفكارهم ومؤسساتهم كان مسألة حتمية للخروج بالبلاد

من أسر التخلف إلى أفاق التقدم (٢٧٢)

إن مقولة الشيخ حسن العطار بأن بلادنا لا بد أن تتغير ويتجدد بها من العلوم والمعارف

ماليس فيها ، وهذه « العلوم البرانية والفنون والصنائع هى التى كمالها ببلاد الافرنج ثابت

وشائع » كما قال الطهطاوى .. هذه المقولات لازالت صالحة حتى الآن .

صحيح أننا حصلنا على كثير من المعارف واتسعت قاعدة المتعلمين ومؤسسات التعليم

عندنا ولكن الغرب فى نفس الوقت قد تقدم بسرعة أكبر وسبقنا بكثير من المراحل ولا بد لنا من

نهضة تضيق من هذه المسافة ، نستوعب بها علوم الغرب الجديدة وتقنياته الحديثة حتى نستطيع

اللاحاق به ، وإلا ستكون الكارثة التى يكتب علينا فيها أن نعيش خارج التاريخ أو نحيا على هامش

حياة الآخرين حياة بائسة ونستمر أسرى التخلف والتبعية .

إننا نحتاج إلى مشروع حضارى يحقق الانتقال بطريقة سلمية وديمقراطية ومتحضرة إلى

عصر الكونية السياسية والاقتصادية والثقافية ، ويصنع تآكفا خلافا بين الأصالة والمعاصرة ،

الأصالة التى تتبلور فى العودة إلى التركيز على الأسرة باعتبارها مؤسسة التكافل الاجتماعى

(٢٧٢) الأهرام فى ١٩٩٦/٤/٤ ص ٢٠ « استيراد النماذج السياسية » بقلم السيد يسين

الأساسية ، والمعاصرة التي تبدو في تأسيس العديد من المنظمات غير الحكومية مثل حقوق الإنسان ، والنهوض بالمرأة وبالتنمية البشرية عموماً (٢٧٣) ومواكبة العصر باستيعاب علومه وتقنياته الحديثة وبالتنمية الشاملة التي تحقق الأمن والرخاء وبالديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان وبالمؤسسات السياسية والاجتماعية الفاعلة .

(٢٧٣) الأهرام في ١٩٩٦/٧/٦ ص ٧ « مصر في القرن الـ ٢١ التحديات والأمال » دراسة علمية للدكتور أسامة الباز والعبارة في هذه الدراسة للأستاذ السيد يسين الباحث والخبير الاجتماعي

المصادر والمراجع

مصادر الدراسة

أولاً الكتب :

- ١- أنور الجندى الإخوان المسلمون في ميزان الحق
- ٢- جابر رزق الأسرار الحقيقية لاغتيال الإمام حسن البنا
- ٣- جمال الدين الأفغانى الأعمال الكاملة للأفغانى دراسة وتحقيق د. محمد عمارة
- ٤- حسن البنا مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا
- ٥- حسن البنا حديث الثلاثاء
- ٦- حسين فوزى النجار الإسلام السياسى
- ٧- د. روف شلبى الشيخ حسن البنا ومدرسة الإخوان المسلمون
- ٨- د. رفعت السعيد حسن البنا - متى - كيف - ولماذا ؟
- ٩- د. رفعت سيد أحمد الدين والنولة والثورة
- ١٠- د. ريتشارد ميتشيل الإخوان المسلمون ج ١، ج ٢
- ١١- د. زكريا سليمان الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية
- بيومى ١٩٢٨ - ١٩٤٨
- ١٢- ساطع الحصرى أبحاث مختارة في القومية العربية
- ١٣- سلامة موسى حرية الفكر وأبطالها
- سيد قطب معالم في الطريق
- ١٥- السيد يوسف الإخوان المسلمون هل هي صحوة إسلامية ؟
- الأجزاء ١، ٢، ٣
- ١٦- طارق البشرى الحركة السياسية في مصر ١٩٥٢ / ٤٥
- ١٧- عباس السيسى حسن البنا مواقف في الدعوة والتربية
- ١٨- عبد الرحمن الكواكبي الأعمال الكاملة للكواكبي
- ١٩- عبد القادر عودة دراسة وتحقيق د. محمد عمارة
- ٢٠- عبد القادر عودة الإسلام وأوضاعنا السياسية
- ٢١- عبد المتعال الصعدي حرية الفكر في الإسلام
- ٢٢- الغزالي (أبو حامد) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة
- ٢٣- د. فؤاد زكريا الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية
- ٢٤- القرافى (أبو العباس) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام المعاصرة
- دار الدعوة سنة ١٩٨٤ ط ٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٩٧٩ ط ١
- المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر - بيروت مكتبة القرآن - القاهرة
- دار الانتصار سنة ١٩٧٨ مكتبة مدبولى ١٩٧٧
- كتاب الهلال العدد ٤١٠ فبراير ١٩٨٥ مكتبة مدبولى القاهرة ١٩٧٧ ط ١
- مكتبة وهبة القاهرة سنة ١٩٧٩ ط ١
- دار المعارف بمصر
- دار دمشق ١٩٦٥
- دار المحروسة ١٩٩٤ ط ١
- دار الشروق ط ٢
- دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ١٩٨١ ط ٢
- المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٥ ط ١
- المختار الإسلامى للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة
- طبعة القاهرة ١٩٠٧ م
- دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٨٦ ط ١ القاهرة
- طبعة حلب ١٩٦٧ م

وتصرفات القاضى والإمام تحقيق الشيخ

عبد الفتاح أبو غده

- ٢٥- لطفى السيد تأملات ط٢
٢٦- محسن محمد من قتل حسن البنا ؟ ط١ دار الشروق ١٩٨٧
٢٧- محمد جابر الأنصارى تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى سلسلة عالم المعرفة نوفمبر ١٩٨٠ رقم ٣٥- الكويت ١٩٧٠/٣٠
٢٨- محمد جواد مفتية الإسلام مع الحياة دراسة فى ضوء العقل والتطور بيروت ١٩٦١ ط٢
٢٩- محمد سعيد العشماوى الإسلام السياسى دار سينما للنشر ١٩٨٧ ط١ (مستشار)
٣٠- محمد شوقى زكى الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى دار الأنصار ١٩٨٠ ط٢
٣١- محمد عبد الله السمان حسن البنا الرجل والفكرة دار الاعتصام ١٩٧٥
٣٢- محمد عبده (الإمام) الأعمال الكاملة ج ٢ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ ط١
٣٣- د. محمد عمارة الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠ ط٢
٣٤- د. محمد عمارة الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى دار المستقبل العربى القاهرة ١٩٨٥ ط١
٣٥- د. محمد عمارة تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة كتاب الهلال العدد ٢٨٠ أغسطس ١٩٨٢
٣٦- د. محمد عمارة قضايا سياسية ٤ الإسلام والسلطة الدينية دار الثقافة الجديدة ١٩٧٩ ط١
٣٧- د. محمد مرزو الحركة الإسلامية فى مصر من ١٩٢٨-١٩٩٣ - الدار المصرية للنشر والتوزيع ١٩٩٤ ط١
٣٨- محمود عبد الحليم الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ رؤية من قرب دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع سنة ١٩٧٩ ، ١٩٨١ ط١
٣٩- المولودى (أبو الأعلى) الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية طبعة القاهرة ١٩٧٧
٤٠- المولودى (أبو الأعلى) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة طبعة الكويت ١٩٧٧
٤١- المولودى (أبو الأعلى) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه
٤٢- النويرى نهاية الأرب فى فنون الأدب ج ١٦ طبعة القاهرة
٤٣- ويلفرد سكاون بلنت الأفغانى و محمد عبده ترجمة د. على شاش كتاب الهلال العدد ٤٢١ يناير ١٩٨٦

ثانياً الدوريات :

- (١) جريدة الأحرار عام ١٩٨٦
- (٢) جريدة أخبار اليوم عام ١٩٨٣
- (٣) مجلة " الإخوان المسلمون " الأسبوعية في فترات المتقطعة منذ العدد الأول في ٢٢ صفر ١٣٥٢ الموافق سنة ١٩٣٢ وحتى أواخر نوفمبر ١٩٤٨ خاصة مقالات الأستاذ حسن البنا والأستاذ صالح عشاوى
- (٤) " جريدة الإخوان المسلمون " اليومية منذ صدورها في ٥ مايو ١٩٤٦ وحتى توقفها في أوائل ديسمبر سنة ١٩٤٨
- (٥) مجلة الاعتصام عام ١٩٧٦
- (٦) جريدة الأمل أعمار ١٩٨٥، ١٩٨٦، ١٩٩٥، ١٩٩٦ ومقالات د. رفعت السعيد والأستاذ عبد العال الباقورى
- (٧) جريدة الأهرام في بعض أعدادها الصادرة من عام ١٩٨٢ وحتى عام ١٩٩٦ خاصة مقالات الأساتذة والدكاترة توفيق الحكيم - زكى نجيب محمود - عبد الرحمن الشرقاوى - فهمى هويدى - يوسف ادريس - جمال الدين محمود - السيد يسين - لويس عوض - عبد المنعم النمر - هالة مصطفى - أحمد بهجت - محمد السيد سعيد - مصطفى الفقى - أسامة الباز - فؤاد زكريا - أحمد عبد المعطى حجازى - محمد رضا محرم - يحيى أحمد البنا - عبد الله هديه - عمرو عبد السميع
- (٨) مجلة التنوير عام ١٩٩٥
- (٩) جريدة الشعب عام ١٩٨٦ مقال د. قاسم عبده قاسم ومقال د. يوسف القرضاوى
- (١٠) المنار ج ٢ مجلد ٣٥ عام ١٩٣٥
- (١١) مجلة النذير عام ١٣٥٧ هـ الموافق عام ١٩٣٨

الفهرس

٢٩	تسيس الإسلام خلق جوا انقلابيا	٢	مقدمة
٤٠	إخفاء الأهداف	٧	الفصل الأول : شمولية الإسلام
٤٣	المطالبة بتطبيق الشريعة	٧	فى نظر الإخوان المسلمين
٤٤	تولية الأصلح - صياغة المجتمع الفاضل	٧	صور متعددة للإسلام - صورة الإسلام
٤٥	القوانين المصرية تتفق مع الشريعة - ارتباط	٨	كما يراها حسن البنا - هل للعقل دور فى
	الأحكام بالصلحة - الإسلام لا ينافى	٩	تنظيم شئون الدنيا - شعار الدين والدولة
٤٦	الحضارة	١٠	ما حقيقته ؟ وما هدفه ؟ الشمولية أو الردة - فى
٤٦	الاجتهاد	١٢	البداية كانت الأهداف بينية - تغير تدريجى
٤٨	أقوال متعارضة		فى الأهداف وأسبابه - هل كان حسن البنا
	هل هناك التقاء بين الشريعة والقوانين	١٤	مجددا ؟
٤٩	الوضعية ؟	١٤	الشمولية انغلاق فكرى -
٥٠	هل الرجم عقوبة رمزية ؟		بين سلطان الدين وسلطان العقل - وظيفة الدين
٥١	هل فوائد البنوك تعد من الربا ؟	١٥	فى المجتمع
٥٦	الحدود وشروط تطبيقها	١٦	السياسة جزء من الدين
٦٠	التمييز بين الشريعة والفقه	١٨	أساتذة الجامعة يعارضون البنا
٦١	توحيد المحكمة المصرية	١٩	حسن البنا ينتفض رأيه - دعوة للحكومة الدينية
٦٢	آيات التكفير	٢١	البنا يقول لسنا دراويش - عثماني يتهم
٦٢	قراءة مظاهر الطبيعة - انتكاسة اليقظة		ويتوعد رأى رشيد رضا فى علاقة الدين
٦٧	العلاقة بين الماضى والحاضر	٢٤	بالسياسة
٦٩	الحسبة وتطبيق الشريعة	٢٥	معارضات لتدخل الإخوان فى السياسة
٧٥	الموقف من الحضارة	٢٨	دفاع وتبرير
٧٦	اعتراف متروك بعلوم الغرب - الغرب حالة	٣٢	رفض شعبى وعزلة للإخوان
٧٧	ملتبسة	٣٣	الإخوان حزب سياسى
٨٠	الوافد الغربى جاهلية جديدة		المطلوب إنقاذ الإسلام الاجتماعى من بخان
٨٢	ثقافة ثالثة	٣٤	الإسلام السياسى
٨٣	ثقافة الأغلبية لاتنضم التفكير العلى	٣٥	فترات تصاعد شعار الإسلام السياسى
٨٣	خطأ فى التربية والتعليم	٣٦	التمييز بين الدين والدولة
٨٤	العلم الحديث طريق الحضارة	٣٨	رأى الكواكبي فى خلط الدين بالسياسة

١٣٥	تشاؤم الحكيم
	الفصل الثاني: هل الحكومة
	الإسلامية من الأصول أم من
١٣٧	الفروع ؟
١٣٩	رأى حسن البنا
١٤٤	رأى عبد القادر عودة
١٤٦	رأى أبو الأعلى المودودي
١٤٨	رأى فهمى هويدى
١٥٠	الحاكمية لله
	ليس نظام الحكم أو الحكومة من الأصول بل
١٥٣	هو من الفروع
١٥٦	آيات سورة المائدة
١٥٨	معنى لفظ الحكم
١٦٠	ممارك فكرية
١٦١	التيوقراطية
١٦٧	ما الذى يحتاجه المسلمون لإزالة تخلفهم
١٦٨	التطرف والإرهاب يدمر الوطن والذات
١٧٤	التطرف يضيق من سعة الإسلام
١٧٦	طبيعة السلطة الإكراه
١٧٧	الفصل بين الدين ومقاعد الحكم
١٧٧	حدود أمانه بين الدين والسياسة
١٧٩	رفض الدولة الدينية
١٨٠	هل حدد الإسلام نظاما معيناً للحكم ؟
١٨٦	التطبيقات المعاصرة للحكومة الإسلامية
	الفصل الثالث : ركائز الحكم
	الإسلامى ومفوض طبيعة
	الدولة :
٢٠١	آراء متعارضة لحسن البنا
٢٠٣	الإخوان يخوضون الانتخابات
٢٠٥	آراء متعارضة حول الدستور والشريعة
٢٠٦	

٨٥	لماذا يرفض العرب حضارة العصر
٨٧	المزاوجة بين الخصوصية والعالمية وسيلة التقدم
٨٨	تعليم المادة العلمية ومنهجها
٨٩	الموقف من العلمانية
٨٩	تعريف العلمانية - جذور العلمانية
٩٠	التخلص من سلطان الكنيسة - العلمانية
٩١	والتقوير - لم يعرف الإسلام الشيوقراطية
٩٢	العلمانية جزء من حياتنا
٩٥	التوفيق بين الأصالة والمعاصرة
٩٦	المستقبل للحدائث
٩٦	أزمة مفتعلة
٩٧	ندوة بين العلمانيين والسلفيين
٩٩	تعليق على الندوة
١٠١	اتهام العلمانيين بالتطرف
١٠٣	ظواهر جديدة متخلفة
	اتهام المجتمع بالجاهلية - الخوارج وسبب
١٠٥	تطرفهم
١٠٧	المودودي والجاهلية - نور سيد قطب
١٠٩	ظهور جماعات التكفير
١١٠	تكفير العلمانيين
١١٥	دفاع عن العلمانية
١١٦	غموض الخطاب الإسلامى
١١٧	اتهامات وتفنيدها
١٢٠	رأى الكواكبى
١٢١	رأى محمد عبده
١٢٣	آراء التيار العلمانى العقلانى
	متى نما التيار العلمانى ؟ ومتى اكتسب شرعيته
١٢٧	نسى مصر ؟
١٣٢	هل هناك مغالاة على الجانبين ؟
١٣٣	متى تثار مشكلة العلاقة بين الدين والدولة ؟

٢٣٨	نحن والفرب
٢٣٩	أول إحساس بالفجوة
٢٤٠	موقف ملتبس
٢٤٠	عوامل تعوق النهضة
٢٤٦	ليس هذا من الإسلام
٢٤٧	من شروط الشرعية
٢٤٩	خريطة الهيئات الإسلامية في مصر
٢٥٠	العداء للديمقراطية وهزيمة المشروع القومي
٢٥٢	المشروع السلفى
٢٥٦	فقيه سعودى يهاجم الإخوان
٢٥٨	تنازل عن الأفكار القديمة
٢٥٨	المشروع السلفى يفقد تميزه
٢٥٩	انحسار المشروع التكفيرى
٢٥٩	ينقدون أنفسهم
٢٥٩	هل يهزم المشروع السلفى ؟
٢٦١	المشروع الحضارى العربى القومى
٢٧٦	المصادر والمراجع

٢٠٦	لم تقم جماعة الإخوان بأبحاث عن الحكومة الإسلامية
٢٠٧	رأى الهضيبى فى القانون المدنى والجنائى
٢٠٧	مؤرخ الإخوان يقلل من قيمة الدستور
٢٠٩	بين الدولة الإسلامية والدولة المدنية
	ما أشبه اليوم بالبارحة ، إنهم لا يتعلمون من أخطائهم
٢١٢	مواقف متناقضة من الديمقراطية والأحزاب
٢١٥	يدعون أن الإسلام يعادى الديمقراطية ؟
٢١٦	وحدة المواقف والأهداف
	النظام السياسى فى مصر يعتمد على التقاليد الإسلامية
٢١٧	القرآن الكريم يساير التطور
٢١٩	غموض المفاهيم الدينية عن طبيعة الدولة
	الترباط بين غموض طبيعة الدعوة وغموض طبيعة الدولة
٢٢٢	العلاقة بين تطور تنظيم الجماعة وبين طبيعة الحكومة
٢٢٣	رأى خالد محمد خالد : الدعوة الإخوانية انحرف عن قومية الحكم
٢٢٤	مزج الدين بالدولة يفقد الشعب الدين والدولة معاً
٢٢٤	سمات الحكومة الدينية
٢٢٤	الحكومة الدينية مصطلح حديث لم يعرف قديماً
٢٢٥	القرآن الكريم كتاب هداية
	الفصل الرابع : خطة الإسلام المسلمين للوصول للحكومة الإسلامية ومستقبل هذه الفكرة
٢٢٧	التربية
٢٢٢	محاولة كسب الدولة
٢٢٤	القوة أم الثورة ؟

رقم الايداع ٩٦/١٤٢٧٠

I.S.B.N:

977-5040-60-4

هذا الكتاب

تصاعد فى العقود الأخيرة التيار السلفى السياسى ، وتصاعدت معه الدعوة إلى الدولة الإسلامية فى غياب المشروع القومى . وبدأت هذه الدعوة كتيار محافظ طائفى يهدد بشق الوحدة الوطنية ، ويتصادم مع مفهوم المواطنة . وزاد من تفاقم الوضع غموض هذه الدعوة ، وادعاء أنها أصل من أصول الدين لأغراض سياسية . وهذه الدراسة تتناول :-

- * شمولية الإسلام فى تفسير الإخوان المسلمين ، والتى برروا بها اشتغالهم بالسياسة وسعيهم للسلطة مع مناقشة الفكرة وما فيها من تناقض وتطرف .
- * الموقف من تطبيق الشريعة والحضارة الغربية والعلمانية .
- * الحكومة الإسلامية وهل هى من الأصول أم من الفروع ؟
- * أثر التطرف فى تضيق سعة الإسلام .
- * تناقض آراء قادة الإخوان المسلمين فى الدستور والشريعة .
- * أن المزج بين الدين والدولة يفقد الشعب الدين والدولة معا .
- * أن النظام السياسى فى مصر يعتمد على التقاليد الإسلامية .
- * خطة الإخوان المسلمين للوصول للدولة الإسلامية ومستقبل هذه الفكرة .
- * العوامل التى تعوق النهضة ، ومن أهمها أن الدعاية المغلوطة للتيار السلفى جعلت ثقافة الأغلبية لاتهضم التفكير العلمى ولاتتجاوب مع التحديث .
- * الصراع بين المشروع السلفى والتكفيرى وبين المشروع الحضارى العربى القومى المؤلف



٦٠ شارع القصر العينى - أمام
روزاليوسف (١١٤٥١) القاهرة
ت: ٣٥٥٤٥٢٩ فاكس : ٣٥٤٧٥٦٦

